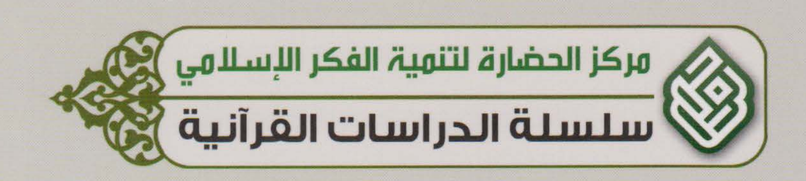




فقه القرآن
المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام

محمد علي أيازي
ترجمة: علي محسن


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

محمد علي أيازي

وُلد في إيران، وانتسب إلى الحوزة العلميّة في مدينة مشهد وفيها أكمل دراساته الأوّليّة. واستمرّ بالدراسة فيها حتى وصل إلى مشارف مرحلة البحث الخارج، فانتقل إلى الحوزة العلميّة في مدينة قم، وفيها شارك في حلقات الدراسات العليا (بحث الخارج)، تلمّذ فيها على أبرز علمائها وأساتذتها، وفيها درس الفقه والأصول والفلسفة، وركز جلّ اهتمامه على الدراسات القرآنيّة حتّى صار من المتخصّصين البارزين في هذا الحقل العلميّ. أنجز خلال مسيرته التي ما زالت متواصلة عدداً من الدراسات القرآنيّة وغيرها، منها:

• **المفسّرون حياتهم ومنهجهم**، طهران، 1994.

• **مقاصدُ الأحكام الشرعيّة وغاياتُها**: دراسةٌ في سُبُلِ اكتشافِ الملاكات، مركز الحضارة، 2009

• **فقه القرآن**: المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام، هذا الكتاب.

• **قرآن وتفسير عصرى** (القرآن والتفسير المعاصر)، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1378.

• **كاوشى در تاريخ جمع قرآن** (دراسة في تاريخ جمع القرآن)، رشت، كتاب مبين، 1999.

• **قلمرو اجراى شريعت در حكومت دينى** (مجال تطبيق الشريعة في الدولة الدينيّة)، طهران، مؤسسه بازشناسى اسلام وايران، 2001.

• **آزادى در قرآن** (الحرية في القرآن)، طهران، دفتر تحقيقاتي ونشر ذكر، 2000.

فقه القرآن

المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام

محمد علي أيازي

فقه القرآن

المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام

ترجمة

علي محسن



المؤلّف: محمد علي أيازي
الكتاب: فقه القرآن: المبادئ النظرية لدراسة آيات الأحكام
ترجمة: علي محسن
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
العنوان الأصلي: فقه پژوهى قرآنى: در آمدى بر مبانى نظرى آيات الأحكام
الناشر الأصلي: پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامى
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2013
ISBN:978-614-427-032-5

Jurisprudence of the Quran: Theoretical Principles to Studying the Legislative Verses

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
For the Development of Islamic Thought

بناية ماميا ط5 - جادة حافظ الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

الفصل الثاني

حدود الفقه وأحكام القرآن

الفصل الثالث

تاريخية أحكام القرآن

الفصل الرابع

الأمثال في آيات الأحكام

الفصل الخامس

القصص في آيات الأحكام

الفصل السادس

آيات العقائد والاستنباط منها

الفصل السابع

الأخلاقيّات في آيات الأحكام

الفصل الثامن

النصوص المقتطعة في القرآن

كلمة الناشرين

يؤمن المسلمون جميعًا بأنّ القرآن الكريم هو أوّل مصادر التشريع في الإسلام. وإذا كان ثمّة أمرٌ متّفقٌ عليه بين المذاهب الفقهية الإسلامية فهو هذا الأمر. ومن هنا نجد أنّ عددًا من علماء الإسلام ينتقدون ما سار عليه الفقه في بعض فترات تاريخه أو عند بعض علمائه، ينتقدون هجرانهم للقرآن وعدم إحلاله المحلّ اللائق به في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة. ومثل هذا النقد المنهجيّ لبعض الفقهاء ملحوظ عند الشيعة والسنّة.

والدور الذي يؤدّيه القرآن في الفقه الإسلاميّ يتجلّى في ما يؤسّسه علماء أصول الفقه الإسلامي الذي حظي باهتمام بالغٍ وحفاوةٍ كبيرةٍ:

1 ـ يتساءل الفقهاء والأصوليّون عن الدليل الذي يدلّ على وجوب اتّباع السنّة والأخذ بما ورد فيها، فيجيب كثير منهم بالاستدال بقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.

2 ـ وبعد ذلك يبحث علماء الأصول عن الدليل الذي يمكن أن

نثبت بواسطته صدور النصوص المنسوبة إلى النبيّ (ص) عنه. ويرى عدد منهم أنّ خبر الواحد هو أحد وسائل الإثبات المقبولة لنسبة خبرٍ إلى النبيّ (ص). ويستدلّ كثير منهم بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ .

3 - ثمّ يسألون ماذا لو تعارض خبران منسوبان إلى رسول الله (ص)، أحدهما يثبت والآخر ينفي أو ما سوى ذلك من حالات التعارض؟ والجواب هو الرجوع إلى القرآن لجعله معيارًا لترجيح خبرٍ على خبر وتقديمه عليه.

4 - ثمّ ماذا عن الأحكام المشكوكة التي ليس عليها دليل، فهل الأصل فيها الحظر أم الأصل فيها الإباحة؟ وهنا أيضًا يرجعون إلى القرآن ليهتدوا بهدي قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ .

إلى غير ذلك من الآيات التي يُرجَع إليها لرسم مسيرة الاستنباط الفقهيّ على هدي القرآن. وإذا تجاوزنا علم الأصول وما حفلت به كتبه ودراساته من آيات يرجع إليها لتكون معالم على طريق الفقه والعمل الفقهيّ، نجد أنّ عددًا من الآيات هي قواعد فقهيّة تغطي مساحاتٍ واسعة من الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعيّ.

أضف إلى الأمرين أعلاه أنّ عددًا من آيات القرآن الكريم هي قواعد تشريعيّة في موارد جزئيّة بعينها. وقد اختلف في عدد هذا الصنف من الآيات وحجمه بين آيات كتاب الله. واستقرّ العدد عند كثيرين ممّن حاولوا إحصاء الآيات التشريعيّة على خمسمئة آية. وعلى أيّ حال، كثرت الكتابات والدراسات التي تعالج البعد التشريعيّ في القرآن الكريم. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّها تبلغ العشرات فضلًا عمّا احتوته كتب التفسير من أبحاث ذات طابع فقهيّ.

وبالعودة إلى كتابنا هذا، فإنّ ما يحاول المؤلف فعله في دراساته هذه هو النظر إلى آيات الأحكام من علٍ ودرس الظواهر العامّة والكلّية التي ترتبط بها، كالبحث عن العدد، والنقاش في تاريخيّتها، ودرس الأمثال ومدى إمكان استفادة الأحكام منها... يأمل الناشران أن يكون في هذا العمل ما يقدّم للمكتبة العربيّة إضافةً. وأن يكون في هذه الدراسات خطوة إلى الأمام في مسيرة تطوير الحضور القرآني في عمليّة الاستنباط.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
بيروت، 2013

مقدّمة

تعتبر الدراسات الفقهيّة القرآنيّة إحدى أقدم الاختصاصات في مجال علوم القرآن وأكثرها رونقًا وجماليّة. وقد طُرِحت منذ القدم تحت عنوان مستقلّ، هو عنوان فقه القرآن وتفسير آيات الأحكام، كما إنّها ـ وفي السياق عينه ـ كانت محطّ اهتمام من قبل كافّة الطوائف الإسلاميّة، الذين تركوا مؤلّفاتٍ عدّة لهم في هذا المضمار. ويبدو أنّ أقدم هذه المؤلّفات عند الشيعة هو كتاب «**أحكام القرآن**» الذي ألّفه محمّد بن السائب الكلبيّ (ت 146هـ)، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق (ع). وللأسف الشديد، فإنّ هذا الأثر لم يصل إلينا، بل أقدم ما وصلنا هو كتاب «**فقه القرآن**» للراونديّ (ت 573هـ).

وفي المقابل، فإنّ أقدم التفاسير الفقهيّة عند أهل السنّة هو كتاب «**تفسير خمسمائة آية في الأحكام**»، من تأليف: مقاتل بن سليمان البلخيّ (ت 150هـ) ومع أنّ هذا الرجل يعدّ مؤسّس فرقة البتريّة، ولكن لمّا لم تكن توجّهاته وأفكاره منسجمةً مع الفكر الشيعيّ[1]،

---

(1) انظر في هذا المجال: محمد بن إسحاق (ابن النديم)، **الفهرست**، ص 227؛ محمّد تقي التستري، **قاموس الرجال**، ج9، ص109؛ أحمد بن علي (ابن حجر العسقلانيّ)، **لسان الميزان**، ج9، ص198.

وطبقًا للتعريفات والتصنيفات المتعارفة، فلا يصحّ لنا أن نذكره في عداد المصنّفين الشيعة. وأمّا أقدم كتابٍ وُضع في أحكام القرآن من قبل مؤلّفي أهل السنّة، فهو كتاب «**أحكام القرآن**» للشافعيّ (ت 204هـ)، والذي وصل بعد أن جمعه البيهقيّ (ت 458هـ) ـ صاحب «**السنن الكبرى**» ـ وصنّفه.

وأكثر ما رُكِّز عليه في هذه الكتب الفقهيّة ـ القرآنيّة هو آيات القرآن الكريم نفسها، وكيفيّة دلالتها على الأحكام. وأمّا قواعد الاستنباط وأساليبه، فقلّما تناولتها هذه الكتب بالبحث والدراسة.

ثمّ إنّ المساحات المشتركة التي توفّرت بين هذا العلم وبين كلٍّ من علم الأصول وعلم التفسير، كانت سببًا في أنّ علوم القرآن باتت تلعب دورًا هامًّا وبارزًا في استنباط الأحكام من آيات القرآن. ويمكن التمثيل لذلك بمباحث: حفظ القرآن من التحريف، وجواز النسخ، والمكّيّ والمدنيّ، وعلم القراءة، التي تعدّ من المباحث النظريّة الأساس في علوم القرآن والتي تركت تأثيرًا واضحًا وملموسًا على فهم الأحكام واستنباطها، يُضاف إليها ـ أيضًا ـ مباحث أسباب النزول، والخلفيّات المعرفيّة التاريخيّة لعمليّة تشريع الأحكام، وموارد النسخ، وموارد الاختلاف بين القراءات، فإنّها ـ كذلك ـ جزء من المباحث التي يمكن أن يكون لها تأثير كبير على مصير الحكم القرآنيّ. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار هذه المباحث المتقدّمة أعلاه جزءًا من تلك المساحات المشتركة بين العلمين.

وعلى صعيد علم الأصول أيضًا، يمكن لنا، وبوضوح، ملاحظة موارد الاشتراك في هذه المباحث، كمباحث الوضع، والمشتقّ، والأمر والنهي، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، مضافًا إلى أنّ بعضًا من مباحث علم الأصول، كحجّيّة ظواهر الكتاب، هي مباحث تمحورت بشكلٍ خاصّ حول الاستنباط من القرآن.

ومن ناحيةٍ أُخرى، فإنّ معرفة الخلفيّات التاريخيّة والاستفادة من القواعد الأصوليّة في فهم الكلام، وفي معرفة دائرة وحدود المعاني، وكذلك المباحث الأدبيّة وعلم اللّغة، كلّ ذلك يُعدّ من المبادئ المشتركة لعلمي التفسير وفقه القرآن. إلى جانب كثيرٍ من المسائل الكلاميّة والعقديّة التي تدخل في ضمن المساحات المشتركة بين علمي التفسير والدراسات الفقهيّة القرآنيّة، من قبيل: الحسن والقبح الذاتيّين (التي تقول بهما العدليّة)، ودور أهل البيت في تفسير القرآن وبيانه، ودور العقل في فهم النصوص، والاستفادة من العلوم التجريبيّة والنتائج العلميّة.

ومع ذلك كلّه، فإنّنا لا نرتاب في أنّ مجال البحث في المسائل النظريّة لعلم الدراسات الفقهيّة في القرآن الكريم مجال واسع ومفتوح، وهو مجال قلّما يُتطرّق إليه بشكلٍ مستقلّ، ومن هنا، فإنّ هذا العلم لم يصل بعد إلى حجمه الطبيعيّ، وغاية ما تمّ تجاوزه في هذا المسار لم يتعدّ إطار محاولة الفهم الفقهيّ لآيات الكتاب العزيز نفسها، من دون أن يبلغ حدّ استخراج أصول ذلك وقواعده.

ومن هذا المنطلق، نرى أنّ اكتمال هذا المسار، والقدرة على تخطّي الصعوبات واجتياز العقبات والمشاكل العلميّة الدقيقة الرائجة والمتداولة في سبيل استكشاف آفاق جديدة لن يتسنّى إلّا بعد أن يُصار إلى تناول العديد من المباحث الجديدة على صعيد فهم النصوص، من قبيل: الهرمنوطيقا، وفلسفة الفقه، ولغة الدين، ودائرة نفوذ الدين، وعلم التاريخ، وفلسفة اللّغة، وإدخال هذه المباحث ـ ومثلها العشرات من الأبحاث النظريّة المستجدّة ـ في حيّز الأبحاث التمهيديّة اللّازمة لهذا العلم. تمامًا، كما إنّه يجب في ظرف الاستنباط، وعلاوةً على إضافة موضوعات فقهيّة جديدة، يجب

ـ أيضًا ـ التعرّض للحدود والقواعد العامّة التي تنظّم الأحكام. ولكنّ هذا الهدف لا يتحقّق ـ عمليًا ـ إلّا بعد تعيين آليّات العمل الآتية:

1 ـ لا بدّ من تشخيص كافّة الأصول الحاكمة على الفقه، وصولًا إلى تحديد الرؤى العامة والتوجّهات الكلّيّة. وهو الأمر الذي شكّل محطًا للعناية القرآنيّة نفسها، إذ إنّ القرآن نفسه قد تكفّل بتبيان التوجّهات العامّة على أساس بيان ما تضمّنته الشريعة من خطوط كلّيّة وأحكام أساسيّة. فعلى سبيل المثال، يجب توضيح ما يتعلّق بأصل العدالة وأصل الحرّيّة وإلى أيّ حدٍّ يدخل هذان الأصلان في الفقه بوصفهما من الأصول الأساس للأحكام والمقرّرات الإسلاميّة. وكذلك الكلام في مثل قاعدة الأهمّ والمهمّ، وقاعدة اليسر، وقاعدة الحرج والمساواة، وأنّه ما هي المنزلة التي يمكن لهذه القواعد أن تحتلّها في الفقه؟

2 ـ إخراج الملاحظات الفقهيّة في قالبٍ عصريّ، وتوسيع دائرة البحث والدراسة لما يزيد على ما هو متداول من آيات الأحكام؛ ذلك لأنّ الاستفادات الفقهيّة من القرآن الكريم لا تكون ممكنةً وعمليّة إلّا إذا أُخضِعت مباني الأقدمين للتقييم مجدّدًا، وأعيدت قراءتها ودراستها من جديد. فعلى سبيل المثال، يجب التعامل مع القرآن بنظرةٍ جديدة تتجاوز اعتباره مجرّد كتابٍ للقراءة، وتتعامل معه بوصفه كتابًا نازلًا لتحديد طرائق العيش وأساليب الحياة.

3 ـ التعرّض للمباحث التاريخيّة والجغرافيّة التي ترتبط بتشريع الأحكام، والاهتمام بالخلفيّات المعرفيّة التي تُعين على تقديم إدراكٍ أفضل لموقعيّة نزول الآيات وجعل الأحكام، وكذلك الاستفادة من جميع العلوم والمعلومات التي تلعب دورًا مفتاحيًّا في استكشاف المفاهيم والموضوعات، وفي فهم

ظواهر الكلام، لا تلك العلوم التي كان يُستفاد منها منذ القدم في فهم النصوص، كعلوم اللّغة والمعاني والبيان ـ وإن كانت تلك العلوم أيضًا بحاجةٍ إلى إعادة نظر ـ، بل علوم أُخرى من قبيل: علم الاجتماع، ومعرفة اللّغة، ومعرفة النموذج والأسلوب، كلّ هذه تتطلّب إجراء تحقيقاتٍ ودراسات ميدانيّة تهدف إلى تحديد الموضوع وآليّات العمل التي تتدخّل في الجانب الإجرائيّ والتنفيذيّ للأحكام.

4 ـ تعيين المباحث المطروحة في فلسفة الفقه، من قبيل: أنّ المطالعة والتحقيق في ما يتعلّق بالأحكام هل تحتاج إلى خبرة تفصيليّة ودقيقة عن ذهنيّة العرب في الجاهليّة، وعن الأوضاع والأحوال الإقليميّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة التي كانت سائدةً بينهم، أم أنّها لا تتطلّب مثل هذا التفصيل والتدقيق؟ وإذا كانت تتطلّبه، فإلى أيّ حدّ؟ ولماذا؟ ومن قبيل: ما يتعلّق بالفقه والأخلاق، من ترسيم الحدود التي تفصل ما بين الفقه والآداب والتقاليد والأعراف، وما بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة (الأحكام الأبديّة وغير الأبديّة)، وأخيرًا الحدود التي تميّز ما بين أهداف الفقه وغاياته، وتشخيص الطرق والأساليب التي يتوقّف عليها استخراج علل الأحكام.

5 ـ العمل على تنقية العديد من قضايا علوم القرآن التي تدخل في عمل الدراسات الفقهيّة القرآنيّة وتنقيحها، كالبحث عن أنّه هل يمكن استنباط شيءٍ من الأحكام اعتمادًا على قصص القرآن أم لا يمكن ذلك؟ وهل يمكن تحصيل حكمٍ من الأحكام الفقهيّة من خلال أمثال القرآن وما فيه من موارد القسم أم لا؟ وهل من الجائز تقطيع فقراتٍ من القرآن لغرض استنباط الأحكام منها أم لا؟ وأساسًا إلى أيّ حدٍّ يلعب السياق دورًا

في هذا المجال؟ وأنّ أحكام الشرائع السابقة، مع عدم وجود دليلٍ على نسخها، إلى أيّ حدٍّ تكون حجّة بالنسبة إلينا؟ وأنّ الآيات التي تشير إلى حوادث طبيعيّة والتي تتحدّث عن خلق العالم هل تدخل في المجال الفقهيّ أم لا؟

6 ـ ومن الأبحاث النظريّة ذات العلاقة بآيات الأحكام، موضوع الاستفادة من التوجّهات القرآنيّة العامّة في ما يرتبط بالمسائل الاجتماعيّة، وهي استفادة لا يمكن حصولها ـ دون شكّ ـ بشكلها الوسيع بمجرّد الرجوع إلى آيةٍ أو آيتين من آيات الكتاب العزيز، بل يتوجّب أحيانًا الرجوع إلى عددٍ من الآيات القرآنيّة لمعرفة أنّ الاستنباط في شكله، وفي قالبه، كثيرًا ما يخرج ـ في الحقيقة ـ عن الطرق والأساليب المتداولة له؛ نظرًا إلى أنّه كثيرًا ما يتطلّب تكوين نحوٍ من النظرة المجموعيّة. وفي هذا المجال، لم يُنجز كثيرٌ، في الوقت الذي تبدو فيه الحاجة إلى مثل هذا النوع من الدراسات حاجةً ملحّة وملموسة، على حدّ ما نجده من الحاجة والضرورة في باب حقوق البشر، وقضايا المرأة، والأسرة، والمجتمع، والحكومة، والعشرات من المسائل الاجتماعيّة الأُخرى.

7 ـ تختلف الأبواب الفقهيّة في القرآن عن التقسيمات المعهودة والمتداولة، إذ إنّها تنقسم إلى موضوعات من قبيل: المسائل الاقتصاديّة، والمسائل السياسيّة، ومسائل الأحوال الشخصيّة، والقضايا الجزائيّة، وأحكام العبادات، والمعاملات، والأخلاقيّات، والعقديّات. وهذا التقسيم إلى جانب أنّه يُدرج كثيرًا من المباحث في دائرة المجال الفقهيّ، فهو ـ أيضًا ـ يحدّد الوجهة العامّة للفقه (ولا سيّما إذا أخذناها من وجهة نظر قرآنيّة) على أنها تمتدّ لتشمل رقعة الدين والشريعة على سعتها.

وعلى هذا الأساس، نرى أنّ الإشكاليّة المهمّة التي تواجه البحث الفقهيّ القرآنيّ في دائرة الأبحاث النظريّة تكمن في عدم ولوج باب المسائل الأصوليّة الجديدة، وعدم اقتحام مسائل علم معرفة اللّغة وفلسفة الفقه. وإلّا، فإنّ كثيرًا من الأبحاث النظريّة كانت قد بُحثت، ومنذ العصور القديمة، في ضمن مباحث علم الأصول، وفي أجزاء واسعة من كتب علوم القرآن، وبخاصّة، وأنّ أهل السنّة قدّموا ـ في هذا المجال ـ كثيرًا من الخطوات الإيجابيّة. فهذا ابن النقيب المقدسيّ (ت 698هـ) ـ مثلًا ـ قد طرح في كتابه «**الفوائد المشوق إلى علوم القرآن**»[1] كثيرًا من هذه الأبحاث النظريّة. كما إنّ كلًّا من الشاطبيّ (ت 790هـ) في كتابه «**الموافقات في أصول الشريعة**»، وابن القيّم (ت 751هـ) في كتابه «**أعلام الموقعين**»، قد تعرّض لطائفةٍ من هذه الأبحاث. وفي المعاصرين أيضًا، فقد تعرض الدكتور محمّد أديب صالح للعديد من المباحث والقواعد المرتبطة بتفسير النصّ في كتابه الكبير «**تفسير النصوص**». وكذلك، فقد تناول كلّ من محمّد شريف أحمد في كتابه «**نظريّة تفسير النصوص**»، ونصر حامد أبو زيد في كتابيه «**مفهوم النصّ**» و«**إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل**» مباحث الهرمنوطيقا وما على شاكلتها من الأبحاث[2].

---

(1) نُسب هذا الكتاب خطأً إلى ابن القيم (ت 751هـ)، وقد طُبع على هذا الأساس أيضًا، ولكنّ الدكتور زكريّا سعيد علي في التحقيق الذي نشره حول صحّة انتساب هذا الكتاب إلى مؤلّفه أثبت عدم إمكانيّة أن يكون هذا الكتاب من مؤلّفات ابن القيّم. (انظر: محمد بن سليمان (ابن النقيب)، **مقدّمة تفسير ابن النقيب**، ص 14 فما بعدها).

(2) ومن بين هذه الكتب أيضًا ـ على سبيل المثال ـ الكتب التالية: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ليوسف القرضاويّ؛ **أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية**، لمصطفى زلمي؛ **التعارض والترجيح**، للبرزنجي؛ **الإشارات والإيجاز**، =

وهذا الكتاب الذي بين يديك ـ أيّها القارئ العزيز ـ يهدف إلى توضيح وتنقيح بعض هذه المباحث التمهيديّة والنظريّة في مجال الدراسات الفقهيّة القرآنيّة.

وفي الفصل الأوّل، نبحث عن ضرورة دراسة القرآن الكريم بوصفه واحدًا من منافع الفقه ومكاسبه، لنتعرّض بعد ذلك لخصائص الفقه القرآنيّ، والأدلّة على كون القرآن منبعًا من منابع التشريع في الإسلام.

وفي الفصل الثاني، نثير البحث حول حدود الفقه وأحكام القرآن، ونشير إلى أسئلةٍ جوهريّة تتعلّق بالدراسات الفقهيّة القرآنيّة، من قبيل: اتّساع دائرة الأحكام، وتعداد آيات الأحكام، وتصنيفها.

وأمّا الفصل الثالث، فنخصّصه للبحث عن موضوع أحكام القرآن وعلاقته بالاتّجاه التاريخيّ، ونشير فيه إلى أهمّيّة مقام تشريع الأحكام على ضوء خلفيّاته التاريخيّة، ونميّز فيه بين الأحكام المناطقيّة أو التاريخيّة الخاصّة وبين الأحكام العامّة والدائمة. وفي هذا الإطار، نعقد بحثًا مفصّلًا نتناول فيه السابقة التاريخيّة للأحكام العباديّة قبل الإسلام. والهدف من هذا الفصل هو التعرّف على الخلفيّات التاريخيّة في سبيل أن يتّضح لنا مدى أهمّيّة الدور الذي يمكن أن يلعبه التاريخ على صعيد فهم الاستنباط.

= لعبد الله بن سلام؛ **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، لمحمّد سلام مدكور؛ **ميزان الأصول**، لعبد الملك سعدي؛ **مباحث العلّة**، لعبد الحكيم سعدي؛ **أصول الشريعة**، للعشماويّ؛ **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية وخصائص التشريع الإسلاميّ**، لسعيد الخن.

وفي الفصل الرابع، نتطرّق بالدراسة إلى الأمثال في آيات الأحكام، ونطرح السؤال التالي، وهو: أنّه هل يمكن استنباط حكم من أمثال الكتاب العزيز؟ وإذا لم تكن الأمثال واردة في مقام بيان التكليف ولا في مقام التحذير للمخاطبين، فكيف ـ إذًا ـ يصحّ لنا أن نستخرج منها أحكامًا مولويّة أو إرشاديّة؟

وفي الفصل الخامس، وفي معرض دراسة القصص في القرآن يُطرح هذا السؤال وهو: أنّه هل بالإمكان استنباط أحكام فقهيّة من قصص القرآن أم لا؟ وفي هذا السياق، نشير إلى طريقة العرض القرآنيّ، وسير تطوّر ذكر القصص، ونتعرّض بالدراسة والتحليل والإجابة عن تلك الشبهات التي أُثيرت حول عدم حجّيّة بيان القصص في مجال الأحكام.

وفي الفصل السادس، وفي معرض تنقيح الأسس النظريّة لآيات الأحكام، نتطرّق لدراسة آيات العقائد من الزاوية الفقهيّة، لنحدّد أشكال الاستناد إليها، إلى جانب تعرّضنا بالنقل والتحليل لنظريّة الفقهاء في هذا المجال والتي أبرزوها في غير موضعٍ من كلماتهم، وبشكلٍ متفرّق ومتقطّع.

وأمّا الفصل السابع، فنسلّط الضوء فيه على أخلاقيّات القرآن الكريم، ونسبتها إلى الفقه والقانون، ونوع دلالتها على الأحكام، مضافًا إلى ذكر الشبهات التي قد تُطرح في الفقه بشأنها.

وفي الفصل الثامن من الكتاب، تُطرح مسألة حجّيّة الاستناد إلى المقاطع القرآنيّة، ويُذكر وجه الإشكال في هذه المجموعة من الآيات، ولا سيّما في الحالة التي لا تكون الفقرة المقتطعة فيها منسجمةً مع سياق الآيات والجمل السابقة، لنصل في نهاية المطاف

إلى بيان أهمّيّة هذه الطائفة من الآيات، وبيان مستوى تأثيرها في توسيع دائرة آيات الأحكام.

هذه المطالب التي أشرنا إليها، هي مباحث ومسائل سوف نتعرّض لها في ما يأتي من فصول هذا الكتاب. وكلّ ما نسعى إليه هو أن تُدرَس هذه المطالب في جوٍّ من البحث والتحليل العلميّين، وأن نتمكّن فيها من استقصاء وتمحيص كافّة الاحتمالات ومعالجة الشبهات التي يمكن أن تُثار بشأنها.

وما يرجوه مؤلّف هذا الكتاب من جميع المحقّقين والدارسين هو أن يُتحفونا بآرائهم تجاه ما قد يجدونه في طيّات الكتاب من نقاط الضعف، أملًا بإصلاحها في الطبعات المقبلة إن شاء الله.

وإنّنا إذ نشكر الله تعالى على توفيقه لنا لإنجاز هذا العمل، لا يسعنا إلّا أن نتوجّه بالشكر الجزيل لجميع من شاركونا الجهود المبذولة لإتمامه، وبخاصّة إخواننا في معهد الفقه والحقوق بمركز الدراسات والأبحاث الإسلاميّة التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ (دفتر تبليغات) بمدينة قم المقدّسة. وأخصّ بالذكر منهم سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد مبلّغي، الذي كان له نصيب وافر في إخراج هذا الكتاب إلى النور.

ونتوجّه كذلك بالشكر الجزيل للأستاذ الكبير والمحقّق القرآنيّ سماحة آية الله الشيخ محمّد هادي معرفت[1]، الذي تفضّل علينا

---

(1) أسلم هذا العالم الربّانيّ الجليل الروح لبارئها بعد خدماتٍ جليلة قدّمها للعالم الإسلاميّ، وبخاصّة في مجال تفسير القرآن الكريم وعلوم القرآن، وذلك بتاريخ 28 من ذي الحجّة الحرام لعام 1428، فرحمة الله تعالى عليه، وحشره مع ساداته محمّد وآله الطيّبين الطاهرين. [المترجم].

بمطالعة فصول هذا الكتاب واحدًا واحدًا، وأعاننا ـ بما تلطّفَ به من ملاحظاته على هذه الفصول ـ على إكمال العمل في هذا الكتاب.

وأخيرًا... وليس آخرًا... نسأل الله تعالى أن يجعلنا من خَدَمة كتابه العزيز، إنّه سميع مجيب... والحمد لله تعالى ربّ العالمين.

وما توفيقي إلا بالله
وعليه التكلان
السيّد محمّد علي أيازي
شتاء 1379 ش.

الفصل الأوّل

القرآن: المرجع الأوّل للفقه الإسلاميّ

خطّة البحث

يُعتَبَر القرآن الكريم، كما ذكرنا آنفًا في المقدّمة، أوّل مصادر الأحكام الفقهيّة وأهمّ مظانّها ومنابعها على الإطلاق، وليس من المجازفة في شيءٍ أن يقال إنّ عمليّة استنباط الأحكام واستخراجها من آيات الكتاب العزيز أبصرت النور منذ عهد النبيّ الأعظم (ص) والأئمّة المعصومين (ع)، لتنتشر لاحقًا بين الصحابة والتابعين، وليعمل بها كافّة أبناء المذاهب الإسلاميّة على تنوّعها واختلافها، ولتلاقي في ما بعد رواجًا في أوساط كبار العلماء والمفكّرين الإسلاميّين. وهي تمثّل عند كلّ هؤلاء، منذ ذلك الوقت وإلى زماننا الحاليّ، أمرًا ثابتًا ومسلَّمًا لا مجال للنقاش فيه، فضلًا عن الشكّ والتردّد.

لقد دَأَبَ الجميع على العودة إلى القرآن الكريم والرجوع إليه، وبشكلٍ عفويّ وطبيعيّ لا تكلّف فيه، ليستنطقوا آياته ويستلهموا منها ويأخذوا أحكام دينهم، بل كانوا مكبّين عليها، حريصين كلّ الحرص على فهمها، ولو أدّى ذلك إلى ما أدّى إليه من كدٍّ وبذل جهدٍ وتعب. لقد كان القرآن هو الملجأ وهو الملاذ الأوّل الذي اعتادوا أن يطرقوا أبوابه وأن يفرّوا إليه كلّما واجهتهم مشكلة، وكلّما خطر

لهم سؤال، هو، قبل أيّ شيءٍ آخر، فإن عجزوا عن الاهتداء إلى الجواب في آياته، فعندئذٍ فقط، كانوا يطرقون باب غيره، وعندئذٍ فقط، كانوا يوجّهون أنظارهم إلى وجهةٍ أخرى. وأمّا لو لم يعدَموا الوسيلة للاستفادة من آياته، ولو عبر الأخذ بعنوانٍ عامّ ورد في واحدةٍ منها، فإنّ النوبة عندهم لا تصل للانتقال إلى غيره، بل كان هذا العنوان العامّ كافيًا في الدليليّة على حكم المسألة.

ومن هنا لم يتردّد أحد من المسلمين في اعتبار القرآن الكريم منبع الشريعة الإسلاميّة الأساس، وأوّل مصادر التشريع فيها.

نعم، هُم بعد الفراغ عن أصل مرجعيّة القرآن، اختلفوا في تحديد طبيعة هذه المرجعيّة، فكان أن تنوّعت مشاربهم وتعدّدت آراؤهم في كيفيّة الأخذ منه والرجوع والاستناد إليه.

فعلى سبيل المثال: المشهور بينهم أنّ القرآن يمثّل بالنسبة إلى الأحكام الفقهيّة مرجعًا مستقلًّا قائمًا بذاته مستَغنيًا عن الغير في إثباتها.

وخالف في ذلك الأخباريّون الذين ذهبوا إلى أنّ حجّيّة آيات الكتاب منوطة باعتضادها بالحديث، ورأوا أنّ ظواهر الكتاب من دون بيان أهل البيت (ع) لها تكون فاقدةً للحجّيّة[1]، ومَن أثبت الحجّيّة منهم لهذه الظواهر أثبتها لها في الجملة، أي: لا بالجملة وفي كافّة الآيات وجميع الموارد.

وقد شهدنا في الآونة الأخيرة، انتشار العمل لدى بعضٍ بمنهجٍ

---

(1) يوسف البحرانيّ، **الحدائق الناضرة**، ط 2، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1372ش، ج 1، ص 33 ـ 34. وسنتعرّض في ما يلي من الأبحاث للنظريّة التي يتبنّاها الأخباريّون في بحث حجّيّة ظواهر الكتاب.

يقوم على التقليل من الرجوع إلى آيات القرآن، وحرص هؤلاء على عدم الإكثار من الاعتماد على الآيات أثناء مزاولة عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة، وذلك اعتقادًا منهم بأنّ القرآن ليس وسيلةً سهلةً لذلك، وأنّ الاستناد إليه أمر في غاية التعقيد والصعوبة، ومن هنا، نجد فيهم مَن ذهب إلى القول إنّ القرآن لا يمكن له أن يستغني عن الحديث في مجال استنباط الأحكام واستخراجها منه.

وهذا الأمر دفع بالعلّامة الطباطبائيّ إلى انتقاد أسلوب هؤلاء العلماء، إذ قال (ره):

«إنّك إن تبصّرتَ في أمر هذه العلوم، وجدتَ أنّها نُظّمت تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلًا، حتى إنّه يمكن لمتعلّم أن يتعلّمها جميعها: الصرف والنحو والبيان واللّغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول، فيأتي آخرها، ثمّ يتضلّع بها، ثمّ يجتهد ويتمهّر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفًا قطّ»[1].

وعلى الرغم من أنّ العلّامة الطباطبائيّ (ره) يتحدّث في كلامه هذا بشكلٍ عامٍّ وبصورةٍ كلّيّة، وعلى الرغم من أنّه رأى أنّ المصيبة الكبرى التي مُنِيَ بها العالَم الإسلاميّ تتمثّل في فقدان العلوم الإسلاميّة ارتباطها بالقرآن، وفي أنّ الكتاب العزيز الذي يُفتَرَض به أن يحتلّ المرتبة الأولى في تلقّي المعارف الدينيّة وأن يكون هو الأساس الذي تقوم عليه هذه المعارف والتعاليم قد أُخرِج وأُبعد جانبًا من دائرة اهتمام المؤسّسات العلميّة الدينيّة، على الرغم من

(1) محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط 3، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1393ق، ج5، ص276.

ذلك كلّه، فإنّ المحور الأهمّ الذي احتواه كلامه المتقدّم، بل النقطة الأكثر خطورةً فيه، والتي تستحقّ منّا كلّ تأمّلٍ واهتمام، هي ما أشار إليه (ره) من أنّ مراحل الاجتهاد ومراتب الفقاهة مجعولة ومرتّبة على كيفيّةٍ معيّنة بحيث يتمكّن كلّ أحدٍ من اجتيازها وعبورها، ومن دون أن يحتاج أصلًا إلى مراجعة القرآن الكريم، أو من دون أن يكون القرآن مرجعيّةً معتَمَدةً له فعلًا!!

لم يكن هذا الفكر وليد ساعته، بل إنّه أخذ بالتنامي والظهور شيئًا فشيئًا، وبالتدريج، إلى أن وصلنا، في نهاية المطاف، إلى مرحلةٍ أصبحنا نرى فيها كثيرًا من الهجمات المشكّكة، والحملات المنظّمة والمدروسة والمخطّط لها، والتي تستهدف أسس مرجعيّة القرآن الكريم، وتحاول جاهدةً تقويض دعائمها، وتهدف إلى إخراج القرآن كلّيًا عن مجال الاجتهاد وساحته.

صحيح أنّ القرآن الكريم اكتفى ببيان الكلّيّات، وصحيح أنّه لم يُتَعَرَّض فيه إلّا لعمومات الأحكام، وصحيح أيضًا، أنّ تفاصيل أحكام الشريعة وخصوصيّاتها والتوضيحات المرتبطة بها لم تُبيَّن إلّا في دائرة السنّة والأخبار، إلّا أنّ من الصحيح أيضًا، بل من الحقائق الواضحة والبيّنة، والتي لا مجال لإنكارها: أنّ القرآن هو الركن الذي تقوم وتعتمد عليه السنّة، وأنّه لولا القرآن لَما أمكن لنا أن نستكشف حجّيّتها واعتبارها، وأنّ دليل حجّيّة السنّة هو القرآن نفسه، وأيضًا، ومع كلّ ذلك، مع أنّ السنّة اكتسبت الحجّيّة لنفسها ببركة القرآن، فإنّ دورها ينحصر في بيانه وشرحه وتفسيره، وليس لها دور آخر وراء ذلك. هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أخرى، نرى أنّه لا يمكن معالجة آيات الأحكام في سياقٍ منقطعٍ ومفصولٍ عن سائر آيات القرآن، بل علينا أن ننظر إلى كلّ قراءةٍ أو توضيحٍ في مجال الأحكام الفقهيّة القرآنيّة بوصفه مكمّلًا

وجزءًا لا يتجزّأ ولا يمكن اقتطاعه من السياق العامّ الذي تندرج فيه المعارف القرآنيّة؛ لأنّ المتتبّع لآيات الأحكام، يجد أنّ مهمّتها لم تقتصر على بيان تلك الأحكام فقط، بل كثيرًا ما تبيّن مسائل عقديّةً أيضًا، بل إنّ بيان الأحكام الشرعيّة كثيرًا ما كان يتمّ في ضمن الآيات الواردة لإبلاغ المسائل الأخلاقيّة.

وبشكلٍ عامّ، لا يتسنّى للمتأمّل إلّا أن يلاحظ أنّ القرآن قد اختار لنفسه طريقةً خاصّةً وأسلوبًا معيَّنًا في مجال نشر المعارف وبيانها وإبلاغها. وأبرز ما تتّسم به هذه الطريقة والأسلوب، هو ترسيم الخطوط الأساس للمسائل والقواعد، وبيانها بصورةٍ كلّيّة عامّة، تتناول كافّة المجالات والأصعدة، ومن دون أن تلتزم آياته موضوعًا محدّدًا لا يتيح لها الخروج عن إطاره الضيّق.

وإلى ذلك أشار إمامنا الصادق (ع) حين قال:

«إنّ رسول الله (ص) نزلت عليه الصلاة، ولم يسَمِّ الله لهم ثلاثًا ولا أربعًا، حتى كان رسول الله (ص) هو الذي فسَّر ذلك لهم، ونزلت عليه الزكاة، ولم يسَمِّ لهم من كلّ أربعين درهمًا درهم، حتى كان رسول الله (ص) هو الذي فسَّر ذلك لهم، ونزل الحجّ فلم يقَل لهم: طوفوا أسبوعًا، حتى كان رسول الله (ص) هو الذي فسَّر ذلك لهم»[1].

إنّ هذا الحديث يظهر، وبوضوحٍ بالغ، أنّ القرآن هو منبع الأحكام الإلهيّة، هذه الأحكام التي نزلت بصورةٍ عامّةٍ كلّيّة من دون أن يترافق نزولها ويقترن مع شرحها وتوضيحها. وعلى هذا الأساس، فجميع ما اشتملت عليه السنّة النبويّة المباركة، وجميع ما احتوته من

---

(1) محمّد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، بالأوفست عن طبعة الإسلاميّة، طهران، بيروت، دار صعب ودار التعارف، 1400ق، ج 1، ص 286.

التوضيح والتفصيل والبيان، لا يخرج عن كونه مجرّد توضيحٍ وتفصيلٍ وشرحٍ لحقيقة ما ورد في تلكم الآيات، وليس مغايرًا لها أو أمرًا إضافيًّا زائدًا على ما تضمّنته.

ولذلك نجد كتب علماء الإسلام مشحونةً، وفي أكثر من موضعٍ، بالتأكيد على أهمّيّة القرآن الكريم ومرجعيّته والحثّ على لزوم السعي إلى المحافظة عليه بوصفه ركنًا تبتني عليه دعائم البحث العلميّ الإسلاميّ.

وما سنتناوله في هذا الفصل هو العناوين التالية:

- خصائص الفقه القرآنيّ، وهي: العموم والكلّيّة، البيان المقطعيّ والتدريجيّ، المرونة والانعطاف، التداخل والاتّصال، البيان الترغيبيّ والتشويقيّ، اعتماد صيغٍ متنوّعة وألحانٍ مختلفة في تبيان الأحكام.
- عرض النظريّة القائلة بعدم مشرّعيّة القرآن، أدلّة هذه النظريّة، إفرازاتها، قراءة نقديّة لها، التعدّديّة وعدم وحدة في الأسلوب المتّبع في آيات الأحكام، الدلائل على هذه التعدّديّة: التوصيف الكلّيّ، وجه ضروريّ للبيان الأوّليّ والجواب عن مشكلة عدم الصراحة.
- أدلّة مشرّعيّة القرآن الكريم: من القرآن نفسه، من كلام أهل البيت (ع)، من العقل، ومؤيّداتٍ خارجيّةٍ ومآخذ عامّة أخرى.
- الإعجاز التشريعيّ، الردّ على شبهةٍ تتعلّق بالإعجاز التشريعيّ، العلل القرآنيّة، الطريقة المناسبة لقراءة هذه العلل.

المحور الأوّل

خصائص الفقه القرآني ومميّزاته

لا شكّ في أنّ طرح القرآن الكريم للمباحث التشريعيّة يتّسم بمميّزات خاصّة جدًّا، مميّزات جعلت من المقاربة القرآنيّة لهذه المباحث مقاربةً متميّزةً ومتفرّدةً عن كيفيّة طرحها في غيره من الكتب التي تعرّضت لمعالجة المسائل الفقهيّة والحقوقيّة.

ولم تختلف طريقة البحث القرآنيّ في التشريعيّات عن طريقة البحث التشريعيّ في سائر الكتب فحسب، بل إنّ أسلوب القرآن في هذا البحث وطريقة تعرّضه له لم يكونا أبدًا على غرار الطريقة والأسلوب الملحوظين في بعض كتب الأديان السماويّة السابقة، بل تُعدّ الطريقة القرآنيّة في البيان وكيفيّة العرض والتقديم طريقةً فريدةً من نوعها ومغايرةً للطريقة المعتَمَدة والمتّبعة في هذه الكتب أيضًا[1].

(1) على سبيل المثال، ذُكِرت جملة من أحكام الشريعة اليهوديّة، من العبادات والمعاملات والأحكام الجزائيّة في سفر الخروج من العهد القديم. وفي سفر التثنية، الذي هو عبارة عن تكرارٍ وإعادة صياغةٍ وتقريرٍ لتعاليم نبيّ الله موسى (ع)، استُعرِضت هذه الأحكام بعبارةٍ ثانيةٍ وببيانٍ جديد. ومن هنا اشتهر=

ويُعتَبَر هذا التميّز والتفرّد في أسلوب العرض الفقهيّ القرآنيّ هو السبب الرئيس وراء كلّ الاختلافات الجذريّة على صعيد طريقة تقديم المطالب الفقهيّة وشكل تنظيمها، كما سنشير إليه عمّا قريب.

وحيث إنّ هذا البحث يقدّم عونًا كبيرًا في مجال معرفة استنباط الأحكام، وفي تحديد طبيعة مرجعيّة القرآن لتشريعات هذه الأحكام، مضافًا إلى كونه معينًا على دفع كثيرٍ من الشبهات المطروحة في هذا الإطار، فمن الطبيعيّ، لذلك، أن يشتمل بحثنا على العديد من النماذج والشواهد والتطبيقات.

1 ـ العموم والكلّيّة:

من الخصوصيّات التي اتّسم وتميّز وتطبّع بها الطرح القرآنيّ للأبحاث التشريعيّة، هي تلك الطريقة الفريدة في بيان الأحكام وإبلاغها، والتي لم تخرج، غالبًا، عن أسلوب الاختصار، اختصارًا لم يتجاوز في كثيرٍ من الأحيان حدّ الإشارة والإلماح. فقد بيّن القرآن الكريم هذه الأحكام على سبيل الإجمال، متجنّبًا الدخول في خصوصيّاتها وفي تفاصيلها الجزئيّة والخاصّة، ولا سيّما تفاصيل المسائل العباديّة.

فما أكثَرَ ما ورد ذكر الصلاة في القرآن الكريم، إلّا أنّنا مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الكثرة البالغة، لا نجد فيه ذكرًا صريحًا لكيفيّة تقسيم الصلاة وتوزيعها على الأوقات الخمسة، كما إنّ الآيات التي اشتملت على ذكر الصلاة لم تتعرّض لتفصيل شيءٍ من

= هذا السفر بسفر التثنية؛ لأنّه تثنية الشريعة. انظر: رمزي نعناعة، **الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير**، ط 1، دمشق، دار القلم، وبيروت، دار الضياء، 1390ق، ص 31.

جوانبها الكمّيّة والكيفيّة فيها، من قبيل: عدد ركعاتها، وكيفيّة الشروع بها، وطريقة أدائها وأداء أفعالها وأجزائها، وتفصيل أركانها، وبيان شرائطها المعتَبَرة فيها وتعدادها؛ والشاهد على ذلك: أنّنا لا نرى في هذه الآيات تصريحًا بركنيّة أو جزئيّة الركوع أو السجود أو التشهّد، ولا حتى تصريحًا بأوقات الصلاة.

ولم تكن سائر العبادات، من الصيام والزكاة والحجّ والخمس، في بيانها القرآنيّ وتفصيل خصوصيّاتها، أحسن حالًا، بل لقد اقتصر البيان القرآنيّ لها على بيان أصل الحكم والوجوب، مضافًا إلى جملةٍ من أحكامها الكلّيّة ومسائلها العامّة والإجماليّة.

وما يثير الدهشة والاستغراب، ويبعث على التأمّل أكثر، هو الاكتفاء بالقواعد العامّة والعقلائيّة، بل المتناهية في العموم والإجمال، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[1]، وقوله: ﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ﴾[2]، الاكتفاء بها في مقام بيان كثيرٍ من الأحكام والمسائل في باب المعاملات، وعدم الولوج في تفصيلاتها، وبالخصوص، في ما يرتبط بأحكام البيع والشراء والإجارة والرهن، إلى عشرات العناوين الأخرى التي تنضوي تحت سلك المعاوضات ويصدق عليها أنّها من جملة المبادلات والمعاملات السائدة والمتعارفة بين بني البشر.

وليس هذا الأسلوب مختصًّا بكيفيّة بيان القرآن للأحكام الواردة فيه، بل هو أسلوبه المعتمد في كافّة المقامات، وبالنسبة إلى جميع الأبعاد التي عالجها، وفي مختلف الجوانب الدينيّة والمواضيع التي تعرّضت لها آيات الكتاب.

---

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) سورة النساء: الآية 29.

ولكنّ هذا لا يعني أبدًا، أنّ هذا الأسلوب هو الأسلوب الوحيد المتّبع في كيفيّة مقاربة الآيات للمواضيع والمسائل المتعدّدة، بل بإمكان الباحث أن يلاحظ أنّ الآيات القرآنيّة، التي عالجت مسائل الأحكام والتشريعات بشيءٍ من الاختصار والإيجاز والعموم، هي بعينها، لم تمتنع عن الشرح والإيضاح والتفصيل في كثيرٍ من المسائل الأخرى، حتى بلغ الأمر حدّ الإعادة والتكرار في بعض الأحيان. كما هو الحال في بيان الآيات لمبدإ المعاد ومسائله وتفصيلاته، من توصيفها لمقامات الجنّة والنار، إلى حديثها عن أحوال أهل الجنّة وأهل النار وما يجري عليهم فيهما، أو ما يجري على الناس جميعًا قبل ذلك وبعده. فقد شهدت هذه المسائل تركيزًا وتفصيلًا منقطع النظير إذا ما قارنّاها بسائر المسائل المبحوث عنها، ويشهد لذلك: كثرة الآيات التي تحدّثت عن المعاد والأحوال المرتبطة به، حتى وصل عددها إلى ما لا يقلّ عن 1700 آية.

وهذا الأسلوب بعينه هو ما نلاحظه في أسلوب القصص القرآنيّ وطريقة رواية القصّة وحكايتها، إذ نجد القصّة الواحدة تُروى وتعاد روايتها في ضمن آياتٍ وسورٍ كثيرةٍ ومتعدّدة، ويتكرّر عرضها وسرد تفاصيلها وأحداثها، مرّةً تلو الأخرى، بما في ذلك نصوص الألفاظ الصادرة على لسان الأنبياء (ع). وهو أمر لا نشهد له مثيلًا في كيفيّة التعاطي القرآنيّ مع تبليغ الأحكام والتكاليف الإلهيّة. هذا من ناحية.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ المقاربة والنظرة القرآنيّة إلى الأحكام في كافّة مواردها لا يمكن اعتبارها نظرةً مفصولةً ولا مقاربةً متميّزةً عن مقاربته وعن نظرته وكيفيّة تعاطيه مع سائر المعارف التي تتحمّلها الآيات الكريمة، بل ليست الأحكام الفقهيّة في القرآن الكريم، إلّا بابًا آخر من أبواب معارفه وتعاليمه.

ومن الضروريّ هنا أن نشير إلى أنّ القرآن، حسب ما يظهر

بالتأمّل والتدبّر فيه، اعتمد في إبلاغ المعارف والإرشادات التي أراد أن يُبلغها للناس، أسلوبًا خاصًّا به، يقوم على تحديد الخطوط الأساس العامّة وترسيمها في كافّة المجالات ومختلف الأصعدة، لا بمعنى: أنّه لم يتطرّق أبدًا إلى المسائل التفصيليّة في العلوم المختلفة، بل بمعنى: أنّ تعرّضه لبعض الأمور التفصيليّة في مجالات العقائد والتاريخ والأخلاق، أو حتى في ما يرتبط بسيرة النبيّ الأعظم (ص) وأخبار الجزيرة العربيّة وأحوال مجتمعها آنذاك، كلّ ذلك لم يكن يهدف إلى البحث في هذه المجالات بحثًا تفصيليًّا وموسّعًا، بل إنّما كان الهدف منه رسم إطارٍ واسع وهيكليّةٍ عامّة لمختلف هذه العلوم والمجالات المعرفيّة، نتمكّن معها ـ بالرجوع إلى هذه النصائح والإرشادات ـ من الولوج إلى أبحاث هذه العلوم والمعارف، والوقوف على كلّيّاتها ومسائلها العامّة والمطّردة.

وهذا بعينه، هو الأسلوب القرآنيّ المعتمد كطريقةٍ لإبلاغ الأحكام وبيانها، أعني: القيام، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، برسم خطّةٍ تفصيليّةٍ وتأسيس هيكليّةٍ عامّةٍ للفقه الإسلاميّ تعين على الوصول إلى تقعيد القواعد الكلّيّة وتقنين الأصول العامّة التي من شأنها، لو طبّقت، أن ترشد إلى الحكم أو أن تدلّ على الوظيفة في كافّة الموارد، مهما اختلفت الظروف وتبدّلت الأحوال.

وعلى هذا الأساس، فكما إنّ المؤرّخ له أن يرجع إلى القرآن الكريم ليعتمد على الإشارات والتلميحات المبثوثة فيه في استخراج بعض المطالب التاريخيّة أو الجغرافيّة منه، أو في فهم جذور الحوادث والوقائع التاريخيّة والأسباب والعوامل التي أدّت إليها، وكما إنّ له الاستناد إلى كلماته ومواعظه، التبشيريّة منها والتحذيريّة، في فهم احتياجات ذلك العصر ومشاكله، أو في التعرّف على ملامحه الفكريّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة، كما إنّ للمؤرّخ كلّ ذلك،

فكذلك يمكن للفقيه أن يستفيد من هذا الإيجاز القرآنيّ، ومن هذا البيان الكلّيّ والعامّ، في الوقوف على الخطوط الأساس والإطار العامّ للشّريعة والأحكام.

وقد التفت جمع من المفكّرين الإسلاميّين والباحثين في الشأن القرآنيّ إلى إمكان الاستفادة من ميزة العموم هذه في كافّة المجالات، وبعد إعلان قبولهم بها وموافقتهم عليها، تحدّثوا طويلًا عن فوائد هذا الأسلوب وهذه الطريقة في الخطاب، حتى إنّهم اعتبروها دليلًا قاطعًا على خلود القرآن وبقائه واستمراره، وعلى مقدار فعاليّته ودوام الانتفاع به[1].

وما ذكره هؤلاء المفكّرون والباحثون في فلسفة هذا العموم في الخطاب القرآنيّ ليس وجهًا واحدًا، بل له وجوه متعدّدة، وتبريرات مختلفة. فقد أشار بعضهم إلى أنّ اعتماد هذا العموم والسعة في الخطاب أمر لا بدّ منه، لأنّ مجرّد التعبير اللّفظيّ والخطابيّ لا يكفي لإبلاغ الأحكام للنّاس وتعليم أحكام دينهم وتكاليف ربّهم، بل تحقّق الغرض منها لا يتمّ إلّا بمعونة التعبير العمليّ والسلوك الفعليّ، وما لم ينضمّ العمل إلى القول، فلن يكون التعبير اللّفظيّ وافيًا بالأغراض الإلهيّة، ومن هنا، أنيطَت مهمّة الإبلاغ العمليّ والفعليّ بأفعال النبيّ (ص) وسلوكه، لتكون هي المرشد والدليل العمليّ الذي يكون

---

(1) ينظر في هذا المجال: محمّد عزّت دروزة، **التفسير الحديث**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبيّ، 1381 ـ 1383ق، ص 11 ـ 12؛ أحمد محمّد شريف، **نظرية تفسير النصوص**، ط 1، بغداد، جامعة بغداد، 1979م، ص 25؛ حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، ط 1، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992م، ص 57؛ علي أحمد محمّد بابكر، **الإعجاز التشريعيّ في القرآن الكريم**، الخرطوم، دار الأصالة، 1404ق، ص 42.

معينًا للخطاب اللّفظيّ والبيان القوليّ، فاعتماد القرآن الكريم على هذا الأسلوب العامّ الذي يتجنّب الدخول في التفاصيل، إنّما كان لإرجاع الناس إلى سيرة النبيّ (ص) العمليّة، ليستفيدوا منها تفاصيل الأحكام الكلّيّة التي تضمّنتها الآيات وأشارت إليها.

وقال آخرون: إنّ تجنّب الخطاب القرآنيّ عن الخوض في تفاصيل الأحكام وجزئيّاتها واكتفائه ببيان الحكم الكلّيّ ناشئ من خلود القرآن وثباته وعنصر الدوام الذي يتحلّى به والبقاء والاستمراريّة، وذلك أنّ هذه الخصوصيّات والتفاصيل تشهد تحوّلًا وتبدّلًا مستمرًّا، إذ هي خاضعة وتابعة للمتغيّرات والتحوّلات التي هي ملازمة لأحوال المجتمعات وشؤونها وظروفها الاجتماعيّة والتاريخيّة، وهذا بخلاف أصل الأحكام وكلّيّاتها، فإنّها ثابتة راسخة لا تبدّل فيها، فكان المناسب هو الاكتفاء ببيانها، وعدم الخوض في تفصيلاتها المتغيّرة على الدوام، وهذا ما حدث.

وقد تعرّض بعض الباحثين، عند دراسته للعوامل والأسباب المختلفة لهذه الميزة في الخطاب والتبليغ القرآنيّ، لكلا هذين التبريرين بشكلٍ مفصّل. وفي ما يتعلّق بالتبرير الأوّل، يقول هذا الباحث:

«السرّ في عدم تعرّض القرآن الكريم لبيان وتفصيل خصوصيّات الأحكام، وإحالته في بيان ذلك إلى السنّة، يكمن في أنّ للعبادات شروطًا وأحكامًا وطرقًا مختلفة، والذي يريد امتثال أوامرها وأداءها والإتيان بها بشكلٍ صحيحٍ ومقبول، لا يتسنّى له ذلك إلّا بعد وقوفه على معلوماتٍ دقيقةٍ حول الأوامر المتعلّقة بأجزائها وشرائطها الواجبة فيها، والبيان القوليّ وحده ليس كافيًا في تعليم تلك الخصوصيّات للناس وإبلاغهم إيّاها.

ومن هنا، كان الأولى بالقرآن الكريم أن ينصرف عن بيانها والتعرّض لها، على أن يتمّ إرجاع الناس إلى بيان النبيّ (ص) وتعليمه، وهو مَن يقوم على شرحها للنّاس وتعليمها وتفصيل أحكامها لهم، تارةً عن طريق البيان اللّسانيّ، وأخرى عن طريق البيان العمليّ. لقد كانت أفضل طريقةٍ ليتعلّم الناس كلّ ذلك، هي أن يشاهدوا النبيّ (ص) بأمّ أعينهم، كيف يصلّي، وكيف يصوم، وكيف يقوم بأعمال الحجّ ويؤدّي مناسكه، أن يشاهدوه في كلّ ذلك ليأخذوا منه بشكلٍ عمليٍّ ومباشر. وهذا الأسلوب العمليّ هو من أفضل الأساليب التي تعين على معرفة طريقة أداء العبادات وحفظها ودركها والوصول إليها. وهذا هو السبب في ما روِيَ عنه (ص) من قوله: «**صلّوا كما رأيتموني أصلّي وحجّوا كما رأيتموني أحجّ**». وكذا ما روِيَ من قوله (ص): «**خذوا عنّي مناسككم**»[1].

وأمّا في ما يتعلّق بالتبرير الثاني، فيقول الباحث المذكور نفسه:

«لمّا كان القرآن الكريم نازلًا للنّاس كافّةً على اختلاف الأزمان والعصور، كان لا بدّ له من اعتماد هذا العموم في الخطاب والبيان، والاقتصار فيه على تبيين أصل الحكم، وأمّا تفاصيله وخصوصيّاته، فيترَك أمرها إلى الآخرين ليقوموا هم باستنباطها من ذلك الحكم الكلّيّ، على حسب ما تقتضيه الأحوال والظروف المختلفة والتي يطرأ عليها التبدّل والتغيّر بين الحين والآخر»[2].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أنّ هذا الباحث، لم يدّعِ أنّ المسائل

---

(1) حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، مصدر سابق، ص 13.

(2) المصدر نفسه.

التشريعيّة الواردة في القرآن لها حال واحدة من ناحية الإجمال والتفصيل في بيانها وكيفيّة إبلاغها، بل هو يرى أنّ هذه الطريقة المجمَلة التي تتجنّب الخوض في التفاصيل والخصوصيّات مختصّة بمورد العبادات وبعض الأحكام الأخرى. وأمّا في بعض الأحكام الأخرى، كالجهاد والعقوبات ومسائل الزواج والطلاق، فإنّ الأمر لم يكن بهذا النحو من الاختصار والعموم، بل الآيات التي تعرّضت لبيانها وشرح خصوصيّاتها تعرّضت لها بشكلٍ مفصّل ومبسوط لا اختصار فيه[1].

2 ـ الخطاب المتفرّق:

من المميّزات التي يمكن ملاحظتها في طريقة العرض القرآنيّ للأحكام الفقهيّة: هذا البيان المتشتّت والتصوير المتقطّع لها، والذي يعود سببه إلى نزول القرآن بشكلٍ تدريجيٍّ متقطّعٍ توزّع على سورٍ عدّة مختلفة، وعلى طول سنين كثيرةٍ متمادية.

ويمكن الوقوف على هذا التقطّع والتشتّت في البيان، من خلال طريقة العرض القرآنيّ لأحكام الصلاة ـ مثلًا ـ، فإنّ هذه الأحكام لم تجمَع في سورةٍ واحدة، أو في مقطعٍ خاصٍّ من القرآن الكريم، بل نستطيع أن نعثر عليها مبثوثةً متفرّقةً في كثيرٍ من سوره، وفي العديد من مقاطعه، على اختلافها وكثرتها. فمثلًا: نجد التأكيد على مسألة وجوب الحفاظ على أوقات الصلاة، ولا سيّما الصلاة الوسطى، في الآية 238 من سورة البقرة. وفي الآية 2 من سورة المؤمنون، تمّ التعرّض لضرورة الخشوع في الصلاة. وجاء الحديث عن لزوم استقبال القبلة أثناء أدائها في الآية 142 من سورة البقرة، وعن

(1) المصدر نفسه، ص 16 و56.

شرطيّة الطهارة وكيفيّتها في الآية 6 من سورة المائدة، وكذا الحال في بقيّة أحكام الصلاة ومسائلها، فإنّها لم تجمَع في مكانٍ واحدٍ في القرآن، بل لكلٍّ منها موضع ومكان.

واللافت للنّظر، أنّه حتى لو فرضنا أن تُعُرِّضَ لأحكام موضوعٍ ما في مكانٍ واحد، كأن جمِعَت غالبيّة أحكامه ومسائله في سورةٍ واحدة، فإنّ طريقة عرضها في تلك السورة الواحدة، لا تكون طريقةً منظَّمةً ومرتّبةً على منهجٍ منطقيٍّ وعمليّ، ولا نجد كلًّا من تلك الأحكام والمسائل مذكورةً إلى جنب أخرياتها، وذلك كأحكام الإرث ومسائله، على سبيل المثال، فإنّها، وإن تُعُرِّضَ لجميعها ـ تقريبًا ـ في سورةٍ واحدةٍ، هي سورة النساء، إلّا أنّها مع ذلك، لم تُجمَع ولم تُرَتَّب بشكلٍ منظَّم، بل قد أشيرَ إلى بعضها في الآية 7، وإلى بعضٍ آخر في الآيتين: 11 و12، وإلى قسمٍ ثالث في الآيتين: 9 و33، وهكذا..

وممّا يلفت الانتباه أيضًا، أنّ بعضًا من سور القرآن الكريم أطلِق عليها الاسم الخاصّ ببعض الأعمال العباديّة، كالحجّ مثلًا، مع أنّ أصل وجوب الحجّ تمّ إبلاغه وبيانه في سورةٍ أخرى، وبالتحديد في الآية 97 من سورة آل عمران. وكالطلاق أيضًا، فإنّ الحديث عن بعض أحكامه وقع في سورة الطلاق، ومع أنّ هذا التعرّض لكافّة أحكام الطلاق ومسائله في سورةٍ سمِّيت باسمه يبدو أمرًا معقولًا ومبرَّرًا، إلّا أنّ كثيرًا من مسائله، قد تمّ التعرّض لها والحديث عنها في مواضع أخرى، كالآيات 228 ـ 238 من سورة البقرة، والآية 49 من سورة الأحزاب.

وهذا التفرّق في البيان الذي نشاهده بوضوحٍ في سائر الموضوعات والأحكام يؤدّي أحيانًا إلى صعوباتٍ يواجهها الفقيه في سياق محاولته الربط بين المواضيع المختلفة ودراسة مستوى

الانسجام والتلاحم الذي يوحّد في ما بينها. وعلى الرغم من ذلك، إلّا أنّ كون هذا التفرّق ـ إنْ على صعيد السور المختلفة أو في داخل السورة الواحدة ـ من أهمّ الخصائص والمميّزات التي يتّسم بها القرآن الكريم في مجال بيان الأحكام، لا يمكن إنكاره أو التغاضي عنه.

ولا نرتاب في أنّ من أهمّ العوامل التي أسهمت في اعتماد القرآن هذا التفرّق أسلوبًا في البيان، أنّه كتاب أُريدَ له أن يكون نصًّا خالدًا وباقيًا وأبديًّا.

ومن هنا، فلا يسعنا، في مواجهة القول بأنّ العامل الوحيد لهذا التفرّق والتشتّت في البيان هو اختلاف أسباب نزول الآيات والتدرّج في ضرورات وحاجات المجتمع الإسلاميّ، لا يسعنا إلّا أن نعدّه قولًا مجانبًا للصّواب وزعمًا بعيدًا عن الواقع وحقيقة الأمر. فإنّ من الثابت تاريخيًّا، أنّ النبيّ (ص)، كان، بعد نزول جملة من الآيات، يشير للمسلمين إلى المكان الذي ينبغي أن توضَع فيه هذه الآيات النازلة، فيقول لهم مثلًا: ضعوا هذه الآية إلى جنب تلك، وهذه السورة بعد تلك السورة، وهكذا.. وهذه الحقيقة التاريخيّة تدحض، دون شكّ، ذلك الزعم المتقدّم، إذ لا شكّ في أنّه كان بإمكان النبيّ (ص) أن ينتظر نزول كافّة الآيات التي تتحدّث عن موضوعٍ واحد، كالصلاة أو الصيام أو غير ذلك، ليجمعها، بعد الفراغ من نزولها، ويدرجها في سورةٍ واحدة، ولكنّه (ص) لم يفعل ذلك، بل نجد أنّه (ص) استمرّ، عن قصدٍ وعمد، في مراعاة تلك الطريقة الخاصّة في الجمع والترتيب[1].

---

(1) في ما يتعلّق بمسألة أنّ النبيّ (ص) كان يشرف، بشخصه المبارك، على ترتيب الآيات وجمعها في مواضع معيّنة، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: عليّ بن محمّد الشيعيّ الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل** (المعروف بتفسير=

وقد أخذ هذا البحث ـ أعني: البحث عن أنّ النبيّ (ص) كان قادرًا على أن يجمع أحكام المواضيع المختلفة، كلًا في مكانها الخاصّ بها، بأن يفصل أحكام الصلاة عن غيرها ويذكرها معًا في سورةٍ واحدة، وأحكام الصيام عن غيرها ويذكرها معًا في موضعٍ واحدٍ، وهكذا.. ومع ذلك لم يفعل ـ، أخذ حيّزًا هامًّا من كلمات الباحثين في علوم القرآن، الذين اهتمّوا بشكلٍ جدّيٍّ بالإجابة عن أسئلةٍ من قبيل: أنّه (ص) ما دام قادرًا على هذا الترتيب فلماذا لم يفعله؟! وما هي المبرّرات الضروريّة التي دعته (ص) إلى أن يفصل بين أحكام الصلاة، مثلًا، فيدرج بعضًا منها في سورة البقرة، وبعضًا آخر منها، كالطهارة وكيفيّة الوضوء، في سورة المائدة؟!

ويُرجع الشيخ شلتوت هذا الأسلوب في بيان الأحكام إلى الطريقة التي اتّبعها القرآن في عمليّة الهداية والتبليغ، فيقول:

«وهكذا نجد القرآن في ذكره لآيات الأحكام، وكأنّه في ذلك أشبه شيء ببستان فرِّقت ثماره وأزهاره في جميع نواحيه، حتى يأخذ الإنسان أنّى وجد فيه، ما ينفعه، وما يشتهي من

= الخازن)، بحاشية معالم التنزيل، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1381ق، ج1، ص 8؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بالأوفست عن طبعة القاهرة، قم المقدّسة، انتشارات الرضيّ، بيدار، عزيزيّ، 1376هـ ش، ج1، ص 62؛ سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داود**، ط 1، بيروت، دار الجنان ومؤسّسة الكتب الثقافيّة، 1409ق، كتاب الصلاة، باب 125، ج1، ص 268؛ محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، **الجامع الصحيح** (المعروف: سنن الترمذيّ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1381ق، ج2، ص 272؛ محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشليّ، ط 2، بيروت، دار المعرفة، 1415ق، ج1، ص 325.

ألوان مختلفة، وأزهار متباينة، وثمار يعاون بعضها بعضًا، في الروح العامّ الذي يقصد، وهو روح التغذية بالنافع، والهداية إلى الخير»[1].

ومن الممكن أن نجد لهذا التفرّق الذي يطبع الأسلوب القرآنيّ بطابعه الخاصّ وجهًا آخر، وهو أن نقول إنّ القرآن، وفي أثناء بيانه لحكم مسألةٍ ما، كان يستغلّ الفرصة لمعالجة كافّة جوانب هذه المسألة الأخلاقيّة والعقديّة، ومن هنا، فقد كان من الطبيعيّ أن تكون الطريقة التي اتّبعت في عمليّة استعراض الأحكام في أيّ سورةٍ من السور، طريقةً قائمةً على التفرّق والتشتّت، وأن تكون الأبحاث والمسائل الفقهيّة مبثوثةً ومبحوثةً في مطاوي البحث عن سائر المسائل والمواضيع، وذلك في سبيل تشويق المخاطب للتعرّف على أحكام دينه، وإقناعه باتّباعها وامتثالها والعمل على وفق مؤدّياتها.

وعلى كلّ حالٍ، فالبحث في هذا الموضوع طويل الذيل، والتعرّض التفصيليّ للفلسفة الكامنة وراء الأسلوب القرآنيّ المتّبع في عمليّة بيان الأحكام وإبلاغها، من شأنه أن يبعدنا عن نطاق البحث الأصليّ الذي نحن بصدده، أعني: بيان الخصائص والمميّزات القرآنيّة. إلّا أنّنا، ومع ذلك، لا نجد بدًّا من التسليم بأنّ هذه الطريقة في البيان والاستعراض، طريقة يتفرّد بها القرآن، وأنّها من أبرز مميّزات الكتب السماويّة، وإن كانت قليلة الجدوى فيما لو أريدَ اتّباعها في ترتيب الكتب الحقوقيّة والفقهيّة الرائجة والمتداوَلة. ولعلّ ذلك يمثّل أهمّ مشكلةٍ تواجه كلّ باحثٍ أراد الحديث عن موضوع

---

(1) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، بيروت، دار الشروق، لا تا، ص 486.

الأحكام الفقهيّة القرآنيّة، وهو أيضًا ما يرغم أيّ باحثٍ ـ وقبل أن يباشر بمحاولة استنباط الأحكام الفرعيّة من الآيات ـ على بذل الجهد في سبيل فرز الآيات وترتيبها ترتيبًا على أساسٍ موضوعيٍّ، لكي يتسنّى له في ما بعد أن ينظر إلى كلّ طائفةٍ موحَّدةٍ منها نظرةً تكامليّةً غير مجزوءةٍ. ومن المحتَمَل قويًا، أن يكون من جملة الأهداف التي تحقّقها هذه الطريقة، أن يكون العلماء والمفكّرون في حرصٍ دائمٍ على التدبّر في آياتِ القرآن، والنظر إليها كمجموعٍ متناسقٍ، وكَكلٍّ يرجع إلى وحدةٍ جامعة.

3 ـ المرونة والانعطاف:

من الخصوصيّات التي يتحلّى بها البيان القرآنيّ للأحكام، والتي يمكن أن يقال: إنّ القرآن الكريم تفرّد بها دون سواه من الكتب التي تشابهه شبهًا ما اعتماد البيان المجمل وترك التعيين في كثيرٍ من أحكام الدين وتشريعاته.

فمن الصحيح، أنّ الخطاب المستخدم في إبلاغ بعض الأحكام كان خطابًا صريحًا واضحًا، وبضرسٍ قاطعٍ، وبشكلٍ لا إجمال ولا إبهام فيه، وأنّ وضوحه لا يفسح مجالًا أمام اجتهادات المجتهدين وتفسيراتهم، كتلك الآيات التي تشرّع وجوب الصلاة والزكاة، وآيات الميراث، والآيات التي تقرّ الأحكام الجزائيّة: كالقتل والزنا والقذف. ولكن، من الصحيح أيضًا: أنّ أغلب الأحكام، لم يكن بيانها على هذه الشاكلة، ولا على هذه الدرجة من الوضوح والتعيين وعدم الإجمال والإبهام، بل كان طرحها بصورةٍ مبهمةٍ ملتبسة، حتى إنّ كلّ من يحاول مباشرة استنباط الحكم منها، يواجهه كمّ هائل من الاحتمالات، ويَفرض عليه الإجابة عن عددٍ كبيرٍ من الشبهات والأسئلة المثارة. ويكفي لإثبات ذلك، ملاحظة الأمثلة نفسها التي

أوردناها قبل قليل، فإنّ الوضوح والتعيين في الخطاب، قد وقف عند حدّ بيان الكلّيّات والعمومات، وأمّا التفاصيل فإنّ الخطابات الدالّة عليها والمتكفّلة لها تبدو فاقدةً لهذا اللّحن القاطع والصريح، بل هي خطابات تثير أسئلةً عدّة، لأنّ دلالتها على مضامينها لا تعدو أن تكون دلالةً ظنّيّةً، وهو ما يجعل الاستناد إلى كثيرٍ من الآيات أمرًا في غاية الصعوبة والإشكال.

فمثلًا، من جملة هذه الموارد التي وقع الخلاف الشديد في تفسير مضمونها: الحديث عن أوقات الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ﴾[1]، فإنّ المفسّرين والباحثين الذين ألّفوا كتبًا في مجال أحكام القرآن اختلفوا بشدّةٍ في تفسير المراد من ﴿طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ﴾، فذكروا بشأنها احتمالاتٍ عدّة. فقال بعضهم: طرفا النهار: الصبح والمغرب، وقال آخرون: الصبح والعشاء، وعند آخرين: هما الصبح والعصر، وقيل: الصبح والظهر[2]. والنقطة الأهمّ هنا، هي أنّ اختيار هذه الطريقة لتكون متّبعةً في لسان الوحي، ليس، ولم يكن، إلّا عن علمٍ وإصرار، وهي طريقة تسمح بتنوّع البحوث وكثرة الخلافات والتعدّد في الآراء وفي وجهات النظر.

وهذا الأمر بعينه يمكن مشاهدته أيضًا في مسألة الصيام في الآية 187 من سورة البقرة، في تحديد وقت بداية الصيام ووقت

---

(1) سورة هود: الآية 114.

(2) انظر في هذا المجال: محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التبيان**، تحقيق: أحمد قصير، بالأوفست عن طبعة النجف، مطبعة النعمان، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1376ش، ج 6، ص 79؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ج 9، ص 109.

انتهائه[1]. وكذا في أحكام الحجّ في الآية 196 من سورة البقرة[2].

وفي هذا الإطار، يقول الشيخ محمود شلتوت:

«إنّ بعض آيات الأحكام قد جاء بصيغةٍ قاطعة في معنًى معيّن، فلم تكن محلّ اجتهاد المجتهدين، كآيات وجوب الصلاة والزكاة، وكآيات الميراث التي حدّدت أنصبة الوارثين، وكآيات حرمة الزنا والقذف وأكل أموال الناس بالباطل والقتل بغير حقّ، وما إلى ذلك ممّا اشتهر عند المسلمين وأخذ حكم المعلوم بالضرورة.

وإنّ بعضًا آخر من آيات الأحكام جاء بصيغةٍ لا يتعيّن المراد منها، وهي ـ بذلك ـ كانت قابلة لاختلاف الأفهام، وكانت مجالًا للبحث والاجتهاد. ومن أمثلة هذا النوع: تحديد القدر الذي يحرّم في الرضاع، ووجوب النفقة للمطلّقة طلاقًا بائنًا، وتحديد المسح بالرأس في الوضوء، إلى غير ذلك من الأحكام التي كانت موضع خلاف بين الأئمّة.

والفرق بين النوعين: أنّ الأوّل بمنزلة العقائد، بحيث إنّ من أنكره يكون خارجًا عن الملّة، بخلاف الثاني، فإنّ من أنكر

---

(1) **الجامع لأحكام القرآن**، المصدر نفسه، ج2، ص 319؛ فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، 5 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1379ق، ج1، ص280.

(2) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمّد صادق القمحاويّ، 5 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1412ق، ج1، ص 328؛ محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمّد البجاوي، 4 مجلّدات، أوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر، 1392ش، ج1، ص 117 ـ 130.

فيه فهمًا معيّنًا تحتمله الآية كما تحتمل غيره، لا يكون كذلك، وأنّ الأوّل واجب الاتّباع عينًا على كلّ الناس، بخلاف الثاني، فإنّ كلّ مجتهد يتبع ما تَرَجَّح عنده، وكذلك المقلّد، يتبع فيه رأي من شاء أن يقلّده.

ومن هذا النوع الثاني تعدّدت المذاهب الإسلاميّة، واختلفت آراء الفقهاء واتّسع نطاق ذلك الخلاف، إلى درجة أن رأينا الآراء تصل إلى السبعة أو الثمانية في المسألة الواحدة.

إلى أن يقول:

وفي مثل هذا، وهو كثير في الفقه الإسلاميّ، لا يمكن أن يقال: إنّ الكلّ دين يجب اتّباعه؛ لأنّها آراء متناقضة، ولا إنّ الدين واحد معيّن منها؛ لأنّه لا أولويّة لبعضها على بعض، ولا إنّ الدين واحد منها لا بعينه؛ لأنّه شائع لا يعرف على التحديد، وإنّما الذي يقال في هذا وأمثاله: إنّها آراء وأفهام، للحاكم أن يختار في العمل أيَّها شاء، تبعًا لما يراه من المصلحة. ولعلّ هذا هو السرّ في سعة الفقه الإسلاميّ واستطاعته حلّ المشاكل الاجتماعيّة، مهما امتدّ الزمن بالحياة وكثرت صور الحوادث والحضارات»[1].

وعلى الرغم من كلّ هذه المزايا والفوائد، فإننا نعتقد أنّ هذه الطريقة تجعل من عمل الفقهاء عملًا شاقًّا وعسيرًا، وتفرض عليهم في سياق تعاملهم مع أيّ مسألةٍ يبحثون عنها، أن يتعاملوا معها بدقّةٍ متناهية، مع مراعاة كافّة القواعد والخصوصيّات، وبخاصّةٍ، أنّ كثيرًا من هذه الأحكام لم يُستَخدَم فيها تعابير صريحة توجب القطع واليقين بمفادها ككلمتي: (الأمر) و(الواجب) مثلًا، بل أريدَ للطّريقة

---

(1) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، مصدر سابق، ص 486.

المعتمدة في بيان هذه الأحكام أن تكون طريقةً قادرةً، بما تتمتّع به من مرونةٍ وانعطاف، على حفظ الأحكام وصونها، مهما كان من تغيّر الظروف أو تبدّل الأحوال.

وسنوافيك بمزيدٍ من التفصيل عن هذه الطريقة الخاصّة بالبيان القرآنيّ في بابٍ مستقلّ في ما يأتي، ونشير هناك، إن شاء الله، إلى أنّ القرآن الكريم، وإن كان قد اعتمد في بعض الأحكام أسلوب البيان المباشر الذي يتمثّل بالتعبير عن الأمر والنهي بألفاظهما، إلّا أنّه في عشرات المسائل الأخرى، لم يراعِ هذا الأسلوب ولم يتّبعه، بل وفّر الأرضيّة الملائمة للإجمال والضبابيّة، وهو ما يتكفّل بإضفاء حسنٍ وملاحةٍ على الكلام، كالعبارات التي استخدمت في مسألة وجوب الصيام مثلًا، إذ عبّر عن ذلك، تارةً: بـ: (كُتِبَ)، وأخرى بـ: (فرضنا)، وثالثةً: (خير)، وأمثال هذه العبارات المتعمَّدة في القرآن، والتي تورث ضبابيّةً وإجمالًا، كثيرٌ جدًّا.

4 ـ التداخل والاتّصال:

إحدى الخصوصيّات الأخرى للقرآن الكريم في بيان الأحكام، تداخل الأحكام الفقهيّة بالمباحث العقديّة والأخلاقيّة وتلك التي تحتوي على مفاصل الرؤية الكونيّة القرآنيّة. وفي الواقع، فلا يسعنا في إزاء هذا التداخل والنسيج المحبوك بإتقان، إلّا أن نبدي الاستغراب الشديد والإعجاب البالغ. ونستطيع أن نتبيّن فرادة هذه الطريقة القرآنيّة، إذا أجرينا مقارنةً بين القرآن وبين غيره من الكتب التشريعيّة والفقهيّة:

فالمفردات التي تستخدمها هذه الكتب في بيان أحكام الفقه، كلمات ذات أهدافٍ معيَّنةً وأغراضٍ محدّدة، والتراكيب التي تستخدمها هي أيضًا تراكيب محدَّدة الصدر والذيل. وأيضًا، فهذه

الكتب، لا تتعرّض إلّا للأبحاث القي تدور حول الأحكام والمسائل الشرعبّة، ولا يوجد فيها لغير ذلك محلّ ولا مكان.

وأمّا القرآن الكريم، فإنّه تارةً: يستهلّ الكلام بالحديث عن حكم فقهيٍّ، ثمّ يتركه لينتقل إلى الحديث عن عاقبته وجزائه. وأحيانًا نراه يترك الحديث عن الحكم الفقهيّ رأسًا، ليتطرّق للكلام حول مسألةٍ عقديّة، ليبيّن إثر ذلك نتيجتها من الناحية الأخلاقيّة، ثمّ يعود مجدّدًا إلى تكملة ذلك الحكم الفقهيّ، ليذكر فرعًا آخر من فروعه وتفصيلاته.

وكأنموذجٍ لذلك، يكفينا أن نلاحظ الآيات الآتية، والتي تتحدّث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ...﴾ الآية[1]. والآية التي أتت بعدها، تعرّضت للنّهي عن الفرقة والخلاف، وهو موضوع آخر، مغاير لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يرتبط بها هذا الارتباط الوثيق. قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾[2]. وأمّا في الآية اللّاحقة لها، فقد سيق الحديث إلى البعث والقيامة واليوم الآخر، والعاقبة التي يلاقيها آنذاك كلّ من المؤمنين الصالحين والكافرين الطالحين، والذين منهم: الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، فقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾ الآية[3]، مع أنّ ارتباط هذه المسألة ببحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أقلّ وصِلَتها

---

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

(2) سورة آل عمران: الآية 105.

(3) سورة آل عمران: الآية 106.

به أبعد، ومع كون المكان المناسب لذكرها هو في خاتمة هذا البحث. ثمّ وفي نهاية هذا العرض التشويقيّ للمسألة، تعود إلى إكمال ما بدأته أوّلًا، فتشير إلى بقيّة المسائل المتعلّقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمتّحدة معه موضوعًا، يقول عزّ وجلّ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم﴾[1].

إنّ هذه الطائفة من الآيات، تشير بوضوحٍ إلى أنّ هذا التداخل والاتّصال ـ بين الأحكام الفقهيّة وبين غيرها من مسائل الأبواب الأخرى، كالعقائد والأخلاق ـ يشكّل إحدى أبرز الظواهر الموجودة في القرآن الكريم، كما وتشير إلى أنّ للقرآن مقاربته الخاصّة في كيفيّة طرح آيات الأحكام، وأنّ تعامله مع أحكام الفقه مغاير لتعامل الكتب الحقوقيّة والفقهيّة معها.

ومثال آخر يشكّل نموذجًا لهذه الظاهرة أيضًا: ما ورد من آياتٍ تدور حول القبلة، ولزوم أن يستقبلها المصلّي، وهي الآيات 142 ـ 150 من سورة البقرة، وقد مهّدت هذه الآيات بالحديث عن موضوع القبلة من زاويةٍ تاريخيّة، فتعرّضت لبعض أحوالها عند المخالفين من غير المسلمين، وكيف كانوا يتعاملون معها، وما هو زعمهم بشأنها؟!: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾[2]. ثمّ جاء الحديث، في الآية التالية، عن حالة الوسطيّة التي تمتاز بها الأمّة الإسلاميّة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾[3]. ثمّ وُصِفَت الحالة النفسيّة والشعور الداخليّ الذي

---

(1) سورة آل عمران: الآية 110.

(2) سورة البقرة: الآية 142.

(3) سورة البقرة: الآية 143.

كان يعتري النبيّ (ص) إزاء هذا الموضوع: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾[1]. إلى أن صدر الأمر القطعيّ في هذه الآية نفسها: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾. ليُنتقل بعد ذلك لتوصيف ردّة فعل أهل الكتاب، ولا سيّما علماؤهم، تجاه هذه المسألة، وذُكِر بعده كلامٌ آخر لا ربط له بمسألة القبلة، إلى أن قال سبحانه: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُوا ٱلْخَيْرَٰتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا﴾[2]. ثمّ كرّر سبحانه المسألة الأصليّة بلهجةٍ قاطعةٍ وصريحة، وقال: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[3].

إنّ هذا التداخل الذي يمكن أن يُرى في كثيرٍ من أحكام القرآن، قد حوّل مسير الآيات التي تتكفّل بيان الأحكام، فبدل أن تكون في مقاربتها وتصويرها للأحكام متّسمةً بلحنٍ حقوقيٍّ خالص وذات طابعٍ تشريعيٍّ محض، فقد كان لها طابع الهداية والإرشاد، ممّا سوّغ التعرّض لمباحث عقديّةٍ وأخلاقيّةٍ متنوّعةٍ في أثناء التعرّض لها والحديث عنها.

5 ـ الخطاب المرغّب والتشويقيّ:

وممّا يتميّز به القرآن الكريم أيضًا، أنّه يستعرض أحكام الفقه والتشريع بطريقةٍ محفّزةٍ وببيانٍ يشوّق السامع ويدفعه نحو العمل والتطبيق.

(1) سورة البقرة: الآية 144.

(2) سورة البقرة: الآية 148.

(3) سورة البقرة: الآية 150.

ويأتي هذا الأمر في سياق ما أكّدنا عليه سابقًا من أنّ الخطاب الفقهيّ القرآنيّ يختلف اختلافًا جذريًا عن الخطاب الذي يمكن أن نشهده في الكتب المختصّة بالأحكام الفقهيّة والقانونيّة والدستوريّة. فإنّ اللّغة التي تستخدمها هذه الكتب عادةً، لغة صريحة وجافّة، والأسلوب الذي تعتمده أسلوب قاطع وحازم يخلو من كلّ أشكال المحفّزات والمرغّبات. ويعود السبب في ذلك، إلى أنّ الخطاب القانوني والفقهيّ في هذه الكتب لا يتحرّى عادةً إقناع مخاطبه، ولا حثّه على الفعل أو الترك، فالقانوني والفقيه يقصران الدور المنوط بهما على بيان الحكم للمخاطب وتحديد وظيفته العمليّة، ولا علاقة لهما بما هو أزيد من ذلك. وأمّا القرآن الكريم، فهو يبيّن الأحكام بكلامٍ مشوّقٍ جذّاب، معتمدًا على الترغيب تارةً، وعلى الترهيب أخرى، وبنبرةٍ قد تعلو وتهبط بما ينسجم ويتناغم مع أهمّيّة الحكم المبيَّن.

ومن أمثلة اعتماده النغمة الهادئة التي تصطحب معها كثيرًا من الرفق واللّين: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[1]. فإنّ ما ورد في ذيلها، وهو: ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾، شاهد على أنّ المخاطَب بها هم المتّقون، وهؤلاء يلائمهم التلطّف في الكلام والهدوء في نبرة الخطاب، فلذلك لم يزد مفادها على القول: إنّه ينبغي للمتّقين ويليق بشأنهم أن لا يتركوا الوصيّة إذا حضرهم الموت.

ومنها أيضًا: قوله تعالى في تشريع الصوم وإيجابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]. فإنّها لم تكتفِ بالدلالة على أصل الوجوب، بل أيّدته

(1) سورة البقرة: الآية 180.

(2) سورة البقرة: الآية 183.

ببيان الأجر والجزاء الذي يمكن أن يُنال جرّاء هذا العمل، والنتيجة التي يمكن أن يوصَل إليها، وهي: التقوى.

ومن ذلك أيضًا، الحثّ على التعبّد بأوامر الله تعالى وامتثالها، واعدةً كلّ من يفعل ذلك بالفوز والفلاح، قال عزّ وجلّ: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَٰبِهَا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1].

ومنها آية: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2]، فهي واردة في سياق بيان أنّ الاقتصاد في الإنفاق أمر واجب، ولكنّها تشير، إلى جنب ذلك، إلى عاقبة الإفراط والتفريط فيه، وهي الابتلاء بالصعوبات والشدائد والتعرّض للهلكة.

وفي موارد أخرى، يتغيّر لحن الكلام، ليأخذ طابع الوعيد والتهديد، كما في تحذير الناس من ترك العمل بوظائفهم وواجباتهم، فيؤتى بالكلام مشتملًا على تحديد الجزاء وبيان العاقبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ...﴾[3].

ويمكن أيضًا ملاحظة هذا الشكل من لحن الخطاب، بوضوح، في الآيات الناهية عن ارتكاب المحرّمات. ولكنّه ليس الأسلوب الوحيد المتّبع في آيات التحريم، بل كثيرًا ما يُساق الكلام خاليًا من التصريح بالنهي المباشر، ولكنّه، عوضًا عن ذلك، يأتي حاملًا معه

(1) سورة البقرة: الآية 189.

(2) سورة البقرة: الآية 195.

(3) سورة البقرة: الآية 196.

شيئًا كثيرًا من اللّوم والتوبيخ. كما نرى ذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ۖ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴿٥٢﴾﴾[1]. بل يمكن للحن الإنذار أن يعلو ويرتفع، وللهجته أن تشتدّ، وهو ما يجعل طريقة بيان المسألة وكيفيّة عرضها وتوصيفها أمرًا مفيدًا في مجال استكشاف مدى خطورتها والاطّلاع على درجة حساسيّتها. كما يلاحَظ ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ﴾[2]. وهكذا..

ولهذه الطريقة في البيان نتائج ومنافع، تبرز من جوانب عدّة:

1) إنّها تذكر الأحكام والتكاليف وتبيّنها، ولكن من دون أن تقف عند حدّ الإخبار بها والإعلام عنها، بل تحرص، مضافًا إلى ذلك، على دفع المخاطَب نحو أدائها وامتثالها، كما إنّها تعمل على تجنيبه الوقوع في فعل الحرام ومنعه من ارتكابه. وهذا هو السرّ وراء تحديدها أجر العمل وتصريحها بجزائه في كثيرٍ من الأحيان، كقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

2) تدلّ هذه الطريقة على فلسفة العمل وترشد إلى نتيجته، ما يجعل المخاطب على بصيرةٍ من النتائج التي قد تسفر أفعاله عنها ومن الآثار التي تتركها، إن في عالَم الدنيا أو في

---

(1) سورة النساء: الآيتان 51 و52.

(2) سورة البقرة: الآيتان 278 و279.

(3) سورة البقرة: الآية 218.

الآخرة. وهذا ينسجم مع طبيعة التكاليف الإلهيّة، فإنّها ليست عشوائيّةً ولا اعتباطيّةً، بل يستند تشريعها على فلسفةٍ وأساسٍ متين. ولنعتبر ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ بما ورد في باب تحريم الخمر من الآيات التي تبيّن عددًا من العواقب التي قد يؤدّي إليها شربه وتناوله، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1].

غير أنّ هذا لا يعني أنّ هذه الطريقة تُغفِل الجوانب والأبعاد الأخرى التي قد تتوفّر في أمرٍ من الأمور، بل وجدنا في بعض الأحيان أنّ الآيات هي التي بادرت إلى إبلاغ المكلّف وإطلاعه على أنّ لبعض المحرّمات منافع وفوائد، وذلك انطلاقًا من كونها تشكّل واقعيّةً ربّما يكون للمجتمع حاجة ما إليها، ولكن، بالطبع، من دون أن يؤدّي بيان المنافع إلى التغاضي عن مضارّها وسيّئاتها. كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[2]. فإنّ إثبات المنافع للخمر لم يكن لأجل الترغيب فيه والحثّ على شربه، ولا متابعةً وتأييدًا لنظرة الناس، بل لغرض أن يكون في ما يلقى إليهم من تعاليم وأحكام ما يوافق بعض ما يعتقدونه، ويتماشى مع شيءٍ من أفعالهم وآرائهم، ما من شأنه أن يوصلهم، في نهاية المطاف، إلى الامتناع القطعيّ والنهائيّ عن شرب الخمر ومعاقرته.

3) تعتَبَر هذه الطريقة إحدى أنفع الأدوات التي يمكن للفقيه أن يلجأ إليها أثناء بحثه الفقهيّ، كما لو دار الأمر بين الأهمّ

---

(1) سورة المائدة: الآية 91.

(2) سورة البقرة: الآية 219.

والمهمّ وحصل التزاحم بين التكليفين، فإنّ هذه اللّهجات والألحان المختلفة، والمتفاوتة في ما بينها شدّةً وضعفًا، تقدّم له عونًا مهمًّا في مجال الاستفادة من اللّحن الأشدّ لمعرفة الأهمّ وتشخيصه وتمييزه عن غيره.

4) كثيرًا ما تقترن هذه الطريقة بذكر علل الوجوب والحرمة وملاكاتهما. وفي هذه الحالة، يكتسب بيان الحكم أهمّيّةً أخرى بالنسبة إلى الفقيه، لأنّه بالتعرّف على علّة الحكم يتمكّن من تسريته إلى غير مورد النزول، عبر تطبيقه وجعله قانونًا عامًّا يتناول كافّة الموارد المشابهة له. هذا، مضافًا إلى أنّ ذكر علّة الحكم وفلسفته ووجهه، يَترك ـ في كثيرٍ من مواضع التشريع ـ أثرًا كبيرًا وبالغًا في تأكيده والتشديد عليه.

ومن أمثلة ذلك: الآيات النازلة بشأن الصلاة، والتي اعتبرت أنّ حقيقة الصلاة وجوهرها وفلسفة تشريعها تكمن في الامتناع الدائم عن الفحشاء والمنكر. قال سبحانه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1].

ومنها أيضًا: ما ورد في بيان أهمّية كتابة الدَّيْن من الإشارة إلى لزوم أن تتوفّر في الكاتب خصلة العدالة، ما له الأثر الكبير في فلسفة تشريع هذا الحكم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبُۢ بِٱلْعَدْلِ﴾[2]. وبعد التفصيل في مختلف مطالب هذه المسألة وجوانبها، تكمل الآية الشريفة لتطلعنا على الفلسفة والتعليلات التي جعلت من كتابة الدَّيْن والإشهاد عليه أمرًا ملحًّا وضروريًّا، فتقول:

---

(1) سورة العنكبوت: الآية 45.

(2) سورة البقرة : الآية 282.

﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟﴾[1]. وبهذه الأسباب الثلاثة: (تحقيق القسط والعدالة)، (ضمان الاستقامة في الشهادة)، و(ورفع الشبهة والتردّد الذي قد يكتنف العقود والالتزامات الاجتماعيّة، حرصًا على تجنيب أطراف المعاملة الجدال والمنازعة)، تكون الآية قد قدّمت خدمةً جليلةً للبحث الفقهيّ يمكن للفقيه أن يستثمرها وينتفع بتطبيقها على الموارد المختلفة، لأنّها باشتمالها على ماورائيّات الحكم وعلله، وبكشفها النقاب عن جوهره وروحه وحقيقته، تكون قد وفّرت للفقيه المباشِر لعمليّة الاستنباط، كافّة الوسائل المعتَبرة اللّازمة في الدعاوى والمرافعات ليتوصّل بها إلى إثبات حقٍّ أو إقرار شهادةٍ، مهما تنوّعت الظروف أو تبدّلت الأحوال.

إلى غير ذلك من الآيات التي تتولّى الإشارة إلى علل الأحكام وفلسفة تشريعها...

ولكنّ الأكثر أهمّيّةً من بين هذه الآيات، بلحاظ كشفها عن هذه الخصوصيّة التي يتفرّد بها الخطاب القرآنيّ الترغيبيّ، هو تلك الطائفة التي يغلب على بيان الأحكام فيها الطابع الجزائيّ والمكافاتي، والتي يخصّص الباري تعالى فيها جزاءً وأجرًا بإزاء كلّ عملٍ.

إنّ اعتماد هذه الطريقة في الخطاب والبيان، لا ينطلق من كون هذه الآيات تعالج مسائل فلسفة الأحكام أو علل التشريع، بل إنّ المقاربة القرآنيّة فيها لا تتناول الأحكام والتكاليف إلّا بوصفها قادرةً على حثّ الناس على القيام بأفعالٍ معيّنة أو زجرهم والحؤول بينهم وبين ارتكاب أفعالٍ أخرى، لا لشيءٍ، إلّا لأنّ كلّ فعلٍ من الأفعال التي يرتكبها المكلّف لا ينفكّ عادةً عن أن يكون له عواقب وآثار.

---

(1) سورة البقرة: الآية 282.

فكلّ من الثّواب أو العقاب الذي تحدّده هذه الآيات في قبال العمل، لا يهدف إلى إرضاء المكلّف وتطييب خاطره، ولا إلى تصحيح معتَقده، بل لأنّ هذا التحديد ينسحب بشكلٍ مباشرٍ على عمل المكلّف وأفعاله، من حيث إنّه يفرض عليه أن يتدبّر جيّدًا في عواقب كلّ فعلٍ قبل أن يقدم عليه.

ويتمتّع هذا الأسلوب القرآنيّ بسماتٍ هامّةٍ تؤهّله لأداء دورٍ أساس في تكوين عنصرٍ غير عاديٍّ في مجال وضع القوانين وإقرارها. ومن أبرز هذه السمات: أنّه يركّز على الجنبة العملانيّة للتكاليف والأحكام، ويروّج لأصالة تطبيقها وامتثالها على ضوء النتائج والثمرات المرسومة والمحدّدة لها.

وللوقوف على نماذج لذلك نستعرض الآيات الآتية:

- ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾[1].
- ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2].
- ﴿مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[3].
- ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾[4].
- ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 152.

(2) سورة الأنعام: الآية 108. وهذه الآية، وإن أمكن فيها أن يدّعى أنّها بصدد بيان الحكم وذكر علّته، إلّا أنّنا نقول: إنّ كون الآية بهذا الصدد لا يعني أبدًا خلوّها من الأسلوب الذي ادّعيناه، أعني: أسلوب الترغيب والتشويق.

(3) سورة النساء: الآية 123.

(4) سورة الزخرف: الآية 36.

(5) سورة البقرة: الآية 272.

- ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾[1].
- ﴿إِن تَنصُرُوا۟ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[2].
- ﴿إِن تُقْرِضُوا۟ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَٰعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾[3].
- ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[4].
- ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[5].

إلى غير ذلك من الآيات التي تأتي في السياق نفسه، وهي كثيرة.

وكما رأينا في ما استعرضناه منها أعلاه، فإنّ هذه الآيات تنظّر لعلاقةٍ متبادلةٍ بين عملٍ وعمل، وبين فعلٍ وفعلٍ؛ إذ هي لا تحدّد للفعل الصادر من المكلّف جزاءً أخرويًّا، كالثّواب والعقاب أو الجنّة والنار، بل تجعل جزاءه فعلًا يبادله به الباري تبارك وتعالى من جهته، ولهذا أيضًا فهي لا تندرج في طائفة الآيات التي تتناول ملاكات الأحكام وتكشف عن عللها.

ويعتَبر عزّ الدين عبد السلام (المتوفّى 660هـ) أحد أوائل المفسّرين الذين تنبّهوا إلى هذه الخصوصيّة لطريقة العرض القرآنيّ وأشاروا إلى اشتمال هذه الطائفة من الآيات عليها[6].

---

(1) سورة المائدة: الآية 95.

(2) سورة محمّد: الآية 7.

(3) سورة التغابن: الآية 17.

(4) سورة الطلاق: الآية 2 و3.

(5) سورة النساء: الآية 31.

(6) عزّ الدين عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1416ق، ص321 ـ 325.

إنّ هذا الترغيب والحثّ على القيام بأعمال الخير، والدعوة إلى التباعد والاجتناب عن سيّء الأفعال، كلّ ذلك، إلى جانب تقديم صورةٍ جليّةٍ للمكلّف عن الوظيفة التي هو مخاطَب بامتثالها، يشكّل أسس الفلسفة القويمة والمبرّرات الموضوعيّة التي يمكن من خلالها التعاطي مع هذا الأسلوب القرآنيّ وفهمه وقراءته. ومن هنا، يظهر لنا، وبوضوح، أنّ هذا الأسلوب لا يتجاوز الخطوط العريضة للخطاب القرآنيّ، الذي يتمحور حول البعد الهدايتي والجانب التربويّ، بل إنّما هو أحد الأدوات التي تُسَخَّر خدمةً لهذه الأهداف.

6 ـ التنوّع في الصيغ والألحان:

اتّضح ممّا سبق، أنّ المقاربة القرآنيّة للأحكام والتشريعات تختلف بشكل كبيرٍ عن مقاربتها في النصوص الحقوقيّة والتشريعيّة المختصّة.

ومن السمات والخصوصيّات التي تميّز البيان القرآنيّ ونزّلته هذه المنزلة الفريدة، أنّه خطاب تتعدّد فيه الصيغ اللّفظيّة، وتُوظَّف فيه مختلف أشكال التعبير للدّلالة على مطلبٍ واحدٍ، وهو الوظائف الملقاة على عاتق المكلّفين.

فالقرآن، في هذا المجال، يلجأ تارةً إلى تعابير التبشير والإنذار، وأخرى إلى تعابير تحمل طابع الوعد أو الوعيد، ونراه ثالثةً يطرح الأحكام بالصيغ الحكميّة الجازمة أو الإرشاديّة الوصفيّة.

وبعبارةٍ أخرى: فإنّ كثيرًا من أحكام القرآن الوجوبيّة لم يعَبَّر عنها بألفاظ الأمر وموادّه الخاصّة التي تكون موضوعةً للطّلب الوجوبيّ وصريحةً في إفادته كمشتقّات (الأمر) أو (الوجوب)، وكذلك، فإنّ كثيرًا من أحكامه التحريميّة لم يعبَّر عنها بألفاظ النهي وموادّه الصريحة في التحريم كمشتقّات (النهي) أو (التحريم)، ومن

ثمّ لم يكن حكم المسألة قطعيًّا على الدوام، ولا بالغًا دائمًا حدًّا من الوضوح والصراحة لا يسمح معه ببقاء الشكّ ولا يحتَفظ معه باحتمال الخلاف.

ففي الواجبات مثلًا، عبِّر عن الوجوب بكلماتٍ من قبيل: «كتِبَ»[1] تارةً، و«كتابًا»[2] ثانيةً، و«فرضناها»[3] ثالثةً، و«خير»[4] أخرى، ونحو ذلك.

وفي المحرّمات أيضًا، وبدلًا من الألفاظ الصريحة كـ: (يحرم) و(لا يجوز)، فقد استفيد من ألفاظٍ أخرى، كلفظ (الويل)، الوارد في مثل قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾[5]، وقوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾[6].

ومع أنّ أحدًا لا يرتاب في أنّ الله تعالى أراد أن يضمّن كتابه الكريم أحكامًا إلزاميّةً وجوبيّةً وتحريميّةً، إلّا أنّ ما يثير العجب ويبعث على الاستغراب، أنّ المتتبّع لآياته لا يجد أكثر هذه الأحكام بألفاظ الإلزام وصيغه المخصّصة للدّلالة عليه والخارجة عن القوالب المألوفة للأمر والنهي، لتحلّ بدلًا منها تعابير متنوّعة وتراكيب متعدّدة الأشكال والدلالات، منها الجمل الكثيرة الطافحة بالوعد والوعيد، التي نستطيع العثور عليها بشكلٍ واسعٍ في سور القرآن وآياته. وهو ما ينعكس بشكلٍ مباشرٍ على عمل المجتهد ونشاطه الاستنباطيّ، إذ يحَتّم عليه بذل جهدٍ أكبر في استنطاق الآيات ودراسة هذه التعابير

---

(1) سورة البقرة: الآية 183.

(2) سورة النساء: الآية 103.

(3) سورة الأحزاب: الآية 50.

(4) سورة البقرة: الآية 220.

(5) سورة المطفّفين: الآية 1.

(6) سورة الهمزة: الآية 1.

وتحليلها وفقًا لمعايير خاصّة والمقارنة في ما بينها لتحديد فوارقها وما يمتاز كلّ منها عن الآخر. ولتعتبر مثلًا الآيات التالية:

﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝﴾[1]، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾[2]، ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[3]، ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[4]، ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾[5]، ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾[6]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا﴾[7]. فإنّ المعنى المقصود من جميع هذه الآيات واحد هو إمّا الأمر أو النهي، ومع ذلك، فقد اختلفت أشكالها وتنوّعت، فدلالة بعضها عليه بالترغيب، وبعضها بالإنذار، وبعضها بالخبر، وبعضها بالسؤال، وهكذا..

وقد قيل كثيرٌ عن أسباب هذا التنوّع في أساليب التعبير وعن الدوافع والعوامل التي أدّت إلى اعتماد القرآن الكريم هذه التعدّديّة في صيغ الكلام. ونكتفي منها هنا بالإشارة إلى عاملين مهمّين:

أ) الجانب الإرشاديّ:

لم يكن اختيار هذه الطريقة القائمة على التنوّع والتعدّديّة في التعامل مع الخطاب التشريعيّ اختيارًا جزافيًّا ولا متسرّعًا، بل هو

---

(1) سورة المؤمنون: الآيتان 1 و2.

(2) سورة النساء: الآية 103.

(3) سورة التوبة: الآية 34.

(4) سورة النساء: الآية 141.

(5) سورة التوبة: الآية 13.

(6) سورة البقرة: الآية 177.

(7) سورة النساء: الآية 92.

تنوّع مقصود ومتعمّد، وهي تعدّديّة بالغة أعلى درجات الحكمة والتوازن والمنطق والبلاغة، لما تتركه من وقع عظيم في القلوب والنفوس، ولأنّها تتعامل مع المخاطَب بوصفه إنسانًا وكائنًا متحرّكًا وحيويًّا تختلط فيه المشاعر والأحاسيس، وتخاطبه بما ينسجم مع حقيقته هذه، في حيويّتها وحركتها، فلا تصبّ له الأحكام الإلهيّة في قوالب محدّدة، ولا تقيّدها بالعبارات الجامدة، ولا بألفاظٍ خشبيّةٍ جافّة، بل تواجهه بما يجذب انتباهه ويحرّك أحاسيسه ويبعثه ويرغّبه ويحثّه على فعل الصالحات، وأيضًا بما يرغّبه ويدعوه إلى ترك ما نهاه الله عنه.

وقد التفت إلى هذه الحقيقة الثابتة وأكّد عليها غير واحدٍ من أعلام الأدب وعلماء البلاغة ووضعوها وتفاصيلها تحت مجهر البحث والتدقيق. وأحد هؤلاء الأعلام والمحقّقين: الراغب الأصفهانيّ (المتوفّى 502هـ)، الذي أولى هذه الطريقة عنايةً زائدة واهتمامًا بالغًا وأشار في كتابه: **«درّة التنزيل وغرّة التأويل»** ـ المعروف باسم: (حلّ متشابهات القرآن) ـ إلى ما بين هذه التراكيب والأساليب من تفاوتٍ وفروقات[1]. كما نبّه إلى أنّ القرآن

---

(1) نسب هذا الكتاب في طبعة (دار الآفاق الجديدة) إلى الخطيب الإسكافيّ (المتوفّى 420)، وذلك اعتمادًا على رواية أبي الفرج الأصفهانيّ. ولكنّ الصحيح، وفقًا لِما حقّقه المختصّون بالكتب والآثار، ونظرًا إلى ما تضمّنته عبارات متنه والإرجاعات التي فيه من شواهد وقرائن، أنّه من تأليف الراغب الأصفهانيّ، وهو ما ذهب إليه مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة في كتابه: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، 7 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لا تا، وبذيله: **إيضاح المكنون وهديّة العارفين**، ج1، ص439). ولمزيدٍ من الاطّلاع انظر: حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداووديّ، ط 1، بيروت، دار القلم، 1412ق، المقدّمة التي كتبها صفوان الداوديّ، ص10.

الكريم يشتمل، وفي مواضع كثيرةٍ منه، على آياتٍ تتّحد في اللّفظ تارةً أو تختلف فيه ولكن تشترك في أسلوب التعبير تارةً أخرى، أو تختلف فيهما معًا ثالثةً، كلّ هذا، على الرغم من اشتراكها في الموضوع ومحلّ الكلام، محاولًا أن يعلّل هذه الظاهرة ويدرس حالاتها، عبر إجراء مقارنةٍ بين كلّ آيتين تشتركان في موضوعٍ واحدٍ، ويختلف فيهما اللّفظ وشكل التعبير والأسلوب والصيغة.

فمثلًا: من جملة الآيات التي قارن الراغب في ما بينها في كتابه هذا، قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ﴾[1]. وقوله في موضعٍ آخر من هذه السورة نفسها: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ﴾[2]. فبينما تعرّضت الآية الأولى لنهي العاكفين في المساجد عن مباشرة النساء بألطف عبارة، إذ قالت: ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ﴾، فإنّ الآية الثانية الواردة بشأن الطلاق تضمّنت العنوان نفسه الذي تضمّنته الأولى، وهو ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾، ولكنّها أعقبته بعبارةٍ أخرى، إذ قالت: ﴿فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ﴾، فلماذا اختصّ الموضع الأوّل بتلك العبارة، والثاني بهذه؟! وما السبب في أنّ النهي كان بتعبيرين مختلفين ومتقاربين على الرغم من أنّ متعلّقه فيهما واحد؟!

ويجيب الراغب عن هذا السؤال بقوله:

«الأوّل خرّج على أغلظ الوعيد، كما قال: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾[3]، وإنّما كان نهيَ عن أكلها، لا عن الدنوّ منها، فخرّج مخرج قول القائل ـ إذا نهى عن الشيء وشدّد الأمر

(1) سورة البقرة: الآية 187.

(2) سورة البقرة: الآية 229.

(3) سورة البقرة: الآية 35.

فيه: (لا تقرب هذا الشيء). وما أحسن ما قال النبيّ في المنع من مقاربة الحرام: «مَن رَتَع حول الحمى يوشِك أن يقع فيه»، وكما روِيَ عن بعض الصالحين أنّه قال: «إنّي لأحبّ أن يكَثّف الحاجز بيني وبين ما حرَّم الله». فلمّا كان هذا الموضع الأوّل نهيًا عن مواقعة النساء في حالة الاعتكاف في المساجد صار فيه تحذير من دواعي المواقعة، فاقتضى من المبالغة ما لم يَقتضِه قوله: ﴿...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾، فكأنّه قال: لا تتجاوزوها، يعني: أنّ المرأة إذا افتدت بمهرها وخالعت زوجها، لم يكن عليها إثم، وهذه حدود نهِيَ عن تعدّيها. والحدود ضربان: حدّ هو منع من ارتكاب المحظور، وحدّ هو فاصلة بين الحلال والحرام، فالأوّل ينهى عن مقاربته، والثاني ينهى عن مجاوزته، وهما المذكوران في هذه السورة»[1].

إنّ أقلّ ما يمكن أن يقال في مثل هذا التفاوت في أشكال التعبير: إنّه فنّ رائع يراعي تبدّل الدواعي وتغيّر الأحوال، وخطاب أخّاذ يناسب كافّة شرائح المخاطَبين، مع قدرةٍ فائقةٍ على التكيّف مع مختلف الصعد والمجالات التي يمكن للمحتوى والمضمون أن يكون منتميًا إليها.

وبدوره، أشار سيّد قطب إلى هذه الميزة القرآنيّة هو أيضًا، وذلك في كتابه: «**التصوير الفنّيّ في القرآن**»، إذ قال:

«إنّ طريقة الأداء حاسمة في تصوير المعنى، وإنّه حيثما اختلفت طريقتان للتعبير عن المعنى الواحد، اختلفت صورتا

---

(1) محمد بن عبد الله (الخطيب الإسكافي)، **درّة التنزيل وغرّة التأويل في متشابهات القرآن**، ط 2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1977م، ص45.

هذا المعنى في النفس والذهن. وبذلك تربط المعاني وطرق الأداء ربطًا لا يجوز الحديث بعده عن المعاني والألفاظ، كلٌّ على انفراد. فلن يبرز المعنى الواحد إلّا في صورةٍ واحدة، فإذا تغيّرت الصورة تغيّر المعنى بمقدارها. وقد لا يتأثّر المعنى الذهنيّ العامّ في ذاته، ولكنّ صورته في النفس والذهن تتغيّر، وهي المعوَّل عليها في الفنّ، إذ التعبير في فنّ للتأثير، فإذا اختلف الأثر الناشئ عنه، فالمعنى المنقول مختلف بلا مراء. وننتهي من هذا البيان إلى فضل الطريقة التصويريّة في القرآن...»[1].

وفي معرض إثبات هذا الأسلوب التصويريّ الرائع والتمثيل له بوصفه الظاهرة الشاملة في كافّة آيات القرآن، والأداة المفضّلة والمعتمدة لتأدية جميع أغراضه، يسوق سيّد قطب آياتٍ عدّة، يعتَمَد فيها هذا الأسلوب مع أنّ الغرض منها إبلاغ الأحكام، وتحديد الحلال والحرام، لهدف تشجيع الناس على فعل الخيرات، وإخافتهم من ارتكاب السيّئات، فيقول:

«ويريد أن يبيّن للنّاس أنّ الصدقة التي تبذَل رياءً، والتي يتبعها المنّ والأذى لا تثمر شيئًا ولا تبقى، فينقل إليهم هذا المعنى المجرّد في صورةٍ حسّيّةٍ متخيَّلة، على النحو الآتي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفۡوَانٍ عَلَيۡهِ تُرَابٞ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٞ فَتَرَكَهُۥ صَلۡدٗاۖ﴾[2]، ويدعهم يتملّون هيئة الحجر الصلب المستوي، غطّته طبقةٌ خفيفة من التراب، فظنَّت فيه

(1) سيّد قطب، **التصوير الفنّيّ في القرآن**، بيروت، دار الشروق، لا تا، ص193.

(2) سورة البقرة: الآية 264.

الخصوبة، فإذا وابل من المطر يصيبه، وبدلًا من أن يهيّئه للخصب والنماء، كما هي شيمة الأرض حين تجودها السماء، إذا به، كما هو المنظور، يتركه صلدًا، وتَذهب تلك الطبقة الخفيفة التي كانت تستره، وتخيِّل فيه الخير والخصوبة.

ثمّ يَمضي في التصوير لإبراز المعنى المقابل لمعنى الرياء، ومعنى الذهاب بالصدقة التي يتبعها المنّ والأذى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ﴾[1][2].

فإنسان الخير والصدقة والإخلاص، تتمثّل صدقاته في الخطاب القرآنيّ بجنّةٍ ظليلةٍ وارفةٍ ومثمرة، ذات خيرٍ وبركة، وغذاءٍ وريّ، فمن ذا الذي يودّ أن تكون له هذه الجنّة ثمّ يرسل عليها المنّ والأذى يمحقها محقًا، كما يمحق الجنّة إعصار فيه نار في وقتٍ هو فيه أعجز ما يكون عن إنقاذها، وأحوج ما يكون إلى ظلّها وخيراتها؟! كما قال تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾[3].

وهكذا يتبيّن: أنّ التعاطي مع التعابير القرآنيّة المختلفة التي تأتي في معرض إبلاغ الأحكام وتشريعها، وقراءتها والاستنباط منها، لا ينبغي له أن يتمّ إلّا في إطار ما يتركه هذا التفاوت والتنوّع في التعبير من أثرٍ بالغٍ على المكلّف من ناحية الجنبة العمليّة والترغيبيّة، وأمّا

(1) سورة البقرة: الآية 265.

(2) سيّد قطب، **التصوير الفنّي في القرآن**، مصدر سابق، ص35.

(3) سورة البقرة: الآية 266.

التعامي عن هذه الجهة وصرف النظر عنها، فيجعل أيّ قراءةٍ للآيات قراءةً مجزوءةً وناقصة، لا سيّما وأنّ أيّ اختلافٍ في التعبير أو تنوّعٍ في الأسلوب لا يخلو من نكتةٍ مخبوءةٍ في ثناياه[1].

ب) التدريج في تبليغ الأحكام:

يعَدّ النزول المرحليّ والإبلاغ التدريجيّ للأحكام الإلهيّة، أحد أهمّ العوامل التي أسهمت في ترسيخ التنوّع في أساليب التعبير وطرق البيان. فقد بات من المعلوم أنّ القرآن لم ينزل على المسلمين دفعةً واحدة، وأنّ تشريع أحكام الدين وإقرارها إنّما تمّ بما يتلاءم مع ما كان المجتمع الإسلاميّ يشهده آنذاك من تقلّباتٍ وتحوّلاتٍ متسارعة، وذلك حرصًا على أن تكون هذه الأحكام منسجمةً مع مستوى الجهوزيّة والاستعداد العمليّ والذهنيّ للمسلمين، الأمر الذي لم يكن ليتسنّى لو لم تأخذ عمليّة التشريع في حسبانها الواقع العمليّ لمجريات الأحداث التي كان يعيشها هؤلاء، وأمّا لو انطلقت من صميم متطلّباتهم المعاشة، وتفاعلت مع مراحل تطوّر ذهنيّتهم الاجتماعيّة ومرتكزاتهم العرفيّة، فإنّ النتيجة ستكون مختلفةً تمامًا، وستدخل هذه الأحكام بعد وصولها إليهم مرحلة الامتثال والتطبيق التلقائيّ.

لم يكن القرآن الكريم ليفرض على المسلمين الحجاب أو الصوم ـ مثلًا ـ منذ بدء الدعوة ومنذ أن بعث النبيّ (ص) إليهم بالرسالة، لأنّ الإلزام بشيءٍ من الأوامر والتكاليف يستدعي أن يحرز المشرّع

---

(1) للوقوف على الفروقات والاختلافات في أساليب التعبير والأبعاد الفنّيّة والبلاغيّة للقرآن، يمكن الرجوع إلى: عبد العظيم إبراهيم المطعنيّ، **خصائص التعبير القرآنيّ وسماته البلاغية**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1413ق.

مسبَقًا أنّ الأجواء والظروف المناسبة التي تكفل له أنّ المخاطَبين بأوامره يبالون بها حقًّا ويخرجونها إلى حيّز العمل والتنفيذ، أن يحرز أنّها متاحة ومتوفّرة، إذ ما الفائدة من تكليفٍ لا واقعيّة له ولا إمكانيّة لتطبيقه؟! وهذا ما كان عليه الحال في المجتمع آنذاك، إذ لم يكن للمسلمين الأوائل، مع بدء نزول الدعوة وإبلاغها، تلك الدرجة الكافية من الاستعداد والوعي التي تخوّلهم تقبّل إلزامٍ بالحجاب، أو إيجابٍ للصّوم أو كفٍّ عن أمورٍ معيّنةٍ، كان أكثرهم، لوقتٍ قريبٍ، يعتبرها قوام الحياة وهدفها الأسنى.

ومن هنا، فقد كان من الطبيعيّ جدًّا أن يتأخّر الأمر بالحجاب إلى السنة الخامسة للهجرة النبويّة، (أي: إلى ما بعد 18 عامًا من بعثته (ص))، حين نزلت الآيتان: (59) من سورة الأحزاب، و(31) من سورة النور. وكذلك، فليس بمستَغربٍ أصلًا أن يؤجَّل فرض الصيام وإيجابه عليهم إلى السنوات الأولى من الهجرة المباركة، حين نزلت الآية (83) من سورة البقرة[1]، على الرغم من أنّ نبيّهم (ص) كان، هو بنفسه، مواظبًا على هذه العبادة ملتزمًا بها، بل وفي فترة التحنّث[2] من قبل أن يبعث إليهم رسولًا، ومع أنّ الصيام كان قد شرِّع في مرحلةٍ سابقةٍ على الدين الحنيف[3].

---

(1) انظر: محمّد عزت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج7، ص279 ـ 288، الذي يرى أنّ نزول هذه الآية كان بعد تشريع الوصيّة.

(2) التحنّث هو فعل البرّ والطاعة، ويطلَق على الفترة التي سبقت بعثة رسول الله (ص)، والتي كان (ص) يخلو بنفسه فيها في غار حراء للاشتغال بالعبادة والتزكية بعيدًا عن الأجواء الملوّثة للمجتمع الجاهليّ.

(3) كما هو صريح الآية 183 من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، وقد ورد أن بعض الصحابة، كصرمة بن قيس، أنّه كان يصوم ثلاثة أيّام من كلّ أشهرٍ ثلاثة حتّى من قبل نزول الأمر الإلهيّ بالصيام. ولمزيدٍ من الاطّلاع حول سابقة تشريع الصيام، انظر: علي=

إنّ هذا النزول التدريجيّ للأحكام الذي ينسجم مع طبائع الأمور، والذي يرافقه التدرّج في استخدام أساليب التعبير وفي استعمال الصيغ اللّفظيّة متعدّدة الأشكال والألوان، بحسب ما يقتضيه مقام المخاطَب وأهمّيّة الحكم النازل، إنّ كلّ هذا، يعَدّ شاهدًا أكيدًا وقطعيًّا على أنّ تصدّي القرآن الكريم لمواجهة انحرافات أهل الجزيرة العربيّة ومعالجته للمشاكل والأمراض الاجتماعيّة التي كانت متفشّيةً بينهم، قد اتّسم بنزعةٍ واقعيّةٍ عمليّةٍ تنطلق من معرفته بمدى رسوخ الرذائل والأفعال الفاحشة التي دأبوا على ممارستها والقيام بها، حتى اعتادوا عليها فتطبّعوا بها وصار تخلّيهم عنها أمرًا في غاية الصعوبة.

لقد كان لا بدّ لأيّ علاجٍ ناجعٍ ـ من وجهة نظر علم النفس ومبادئ علم الاجتماع ـ من أن يأخذ كلّ ذلك بالاعتبار، فلا يعمل على تجريدهم من كافّة الشوائب دفعةً واحدة، بل يعتمد في هذا السبيل الخطاب الهادئ والبيان التدريجيّ الذي يتحرّك من الأخفّ وقعًا إلى الأشدّ، بحيث تكون الفترة الأولى فترةً يمتنع فيها عن مخاطبتهم إلّا بكلام لطيفٍ ليس له عليهم وطأة ثقيلة أو منفّرة، لينتقل بعد ذلك، وشيئًا فشيئًا، إلى استخدام عباراتٍ أعلى وتيرةً وأكثر حزمًا، وصولًا إلى مرحلةٍ يصبح لهم فيها استعداد وجهوزيّة للتخلّي عن تلك الرذائل التي تغلغلت في نفوسهم، ووعي يحثّهم لامتثال الأوامر التي توجّه إليهم بعد إدراكهم ما فيها من النفع لهم ولصالحهم.

وهذا هو الأسلوب الذي سلكه القرآن الكريم في هذه المواجهة

= جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط 2، بيروت، دار العلم للملايين وبغداد، مكتبة النهضة، 1976م، ج6، ص337، 338 و343.

بين تعاليمه السماويّة وبين جاهليّة العرب في ذلك العصر. ويكفينا للوقوف على ذلك، أن نلاحظ كيفيّة تحريم القرآن لشرب الخمر، فإنّ إعلامهم بالجرمة ـ على ما ذكره بعض المحقّقين ـ كان قبل هجرة النبيّ (ص) وخروجه من مكّة، وـ بحسب الظاهر ـ في آخر فترة مكوثه فيها، لأنّ أوّل ما نزل في هذا الشأن كان في سورة الأعراف، وهي مكّيّة نزلت قبل هجرته (ص) منها ببرهة يسيرة[1]، وقد دلّت إحدى آياتها تلميحًا وكنايةً على قبح شرب الخمر، من دون التصريح باسم (الخمر)، وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾[2]، فإنّ أكثر المفسّرين حملوا (الإثم) الوارد في هذه الآية على الخمر. قال الفخر الرازي:

«وأمّا الإثم، فيجب تخصيصه بالخمر، لأنّه تعالى قال في صفة الخمر: وإثمهما أكبر من نفعهما»[3].

وعليه، فالآية الشريفة، وإن عبّرت عن الخمر بالتلويح دون التصريح، إلّا أنّ دلالتها على تحريمه، على فرض كونه هو المراد، أكيدة وقطعيّة.

---

(1) انظر في هذا المجال: جعفر مرتضى العامليّ، **الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم (ص)**، بيروت، دار السيرة، 1415ق، ج8، ص186؛ محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص133؛ هاشم معروف الحسنيّ، **سيرة المصطفى (ص)**، بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، انتشارات الرضيّ، 1415ق، ص367.

(2) سورة الأعراف: الآية 33.

(3) محمد بن عمر (الفخر الرازيّ)، **مفاتيح الغيب** (المعروف: التفسير الكبير)، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1416ق، ج14، ص64. وفي هذا الشأن، انظر: محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص200.

واستمرّ الاكتفاء بهذا التحريم الكنائيّ، إلى أن نزلت سورة البقرة في مطلع الهجرة المباركة، إذ دلّت إحدى آياتها عليه بلفظٍ فيه من الوضوح والصراحة ما لم يكن في سابقتها. قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ﴾[1]. ونلاحظ هنا، أنّ هذه الآية، وإن أكّدت على وجود إثم في شرب الخمر، إلّا أنّها لم تأتِ للتعبير عن الحرمة بلفظها الذي يدلّ عليها صراحةً، لجهة اعترافها بأنّه يحمل للنّاس بعض المنافع، الأمر الذي يجعلها بعيدةً، شيئًا ما، عن أساليب الحكم الصريح وأشكاله المعروفة.

وأيضًا، بقي الأمر على هذه الحالة مدّةً من الزمن، إلى أن نزلت الآية (43) سورة النساء في السنة الثالثة للهجرة، التي علّقت حكمًا جديدًا على شرب الخمر، ولكن من زاويةٍ أخرى، قال عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[2].

وأمّا المرحلة الرابعة والأخيرة، فكانت في موضعٍ آخر وفي آيةٍ أخرى، تجلّى التحريم والنهي فيها بصورته الحاسمة والنهائيّة، وبلفظه الصريح القاطع للشّكّ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ

---

(1) سورة البقرة: الآية 219.

(2) محمّد عزّت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج9، ص86. وجاء في تفسيره هذا: أنّ هذه الآية تأتي كخطوةٍ تشريعيّةٍ ثانيةٍ في الخمر، وأنّ الخطوة الأولى جاءت في الآية 219 من سورة البقرة. ولكن قد بيّنّا أنّ الخطوة الأولى، عند أكثر المفسّرين، كانت في سورة الأعراف، وعليه: فهذه الآية تمثّل الخطوة الثالثة لا الثانية.

ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾[1].

وممّن وافق على ما ذكرناه في هذه الآية الرابعة، من أنّها وإن كانت تدل على التحريم صراحةً، إلّا أنّها ليست أوّل ما ورد في إقراره وتشريعه: السيد هاشم معروف الحسنيّ، الذي رأى أنّها لا تعدو أن تكون مؤكّدةً للتحريم المستَفاد من الآيات في المراحل الثلاث السابقة، وواردةً في معرض التشديد على الناس حتى لا يتساهلوا في شربها، معتبرًا أنّ الذهاب إلى عدم دلالة الآيات التي قبلها على الحرمة لا منشأ له إلّا التأثّر بالأخبار التي وضعها الأمويّون لتشويه صورة الحمزة عمّ النبيّ (ص)، في جملة ما وضعوه من المرويّات التي تسيء إلى الهاشميّين عامّةً، وإلّا، فإنّ حرمة الشرب عرِفت وتعبّد بها المسلمون حتى من قبل نزول هذه الآية[2].

وكيفما كان، فإنّ هذه الطائفة وغيرها من آيات الأحكام، تكشف، بوضوحٍ، عن حقيقة أنّ القرآن الكريم كان يهتمّ ويعمل على تهيئة مخاطبيه وتجهيزهم لفعل ما يؤمرون به واجتناب ما ينهَون عنه، وذلك عبر التدرّج في لحن الخطاب وألفاظه.

وقد كان هذا التدرّج شاملًا مختلفَ أدوار نزول القرآن، وليس من مختصّات مرحلةٍ دون أخرى، بل كما عُمِل به في الآيات المدنيّة التي نزلت على النبيّ (ص) في فترة حضوره في المدينة، فقد عُمِل به واعتُمِد في السور المكّيّة أيضًا. كقوله تعالى في لفت الأنظار نحو أهمّيّة الزكاة: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[3]، أو قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن

---

(1) سورة المائدة: الآيتان 90 و91.

(2) هاشم معروف الحسنيّ، **سيرة المصطفى (ص)**، مصدر سابق، ص371.

(3) سورة الأنعام: الآية 141.

تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾[1]، أو غير ذلك من الآيات الواردة في هذا السياق، كقوله: ﴿ٱلَّذِى يُؤۡتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾[2]، مع العلم بأنّ جعل الزكاة وتشريعها الأصليّ قد حصل في ما بعد في المدينة المنوّرة[3]، وعلى الرغم من أنّ هذه الآيات المكّيّة، وأمثالها، تكون ناظرةً إلى الأحكام نفسها التي يصار إلى جعلها وتشريعها لاحقًا، إلّا أنّها لا تكون بصدد تحديد الخصوصيّات الدخيلة في موضوع الحكم تحديدًا اصطلاحيًّا ومنضبطًا.

وفي ختام البحث عن الخصوصيّة السادسة التي عنونّاها بـ: (التنوّع في الصيغ والألحان)، نرى من المناسب أن نسلّط الضوء ـ مجدّدًا ـ على الأدبيّات والألفاظ التي استُخدِمَت في التعبير عن الأوامر والنواهي القرآنيّة، وأن نحصي أصنافها، لنتعرّف أكثر على طريقة القرآن في بيان الأحكام، وجوبيّةً كانت أم تحريميّةً، من ناحيةٍ لفظيّة. ففي هذا المجال، استفاد القرآن الكريم من قوالب مختلفة وصيغ متنوّعة، نشير ها هنا إلى نماذج منها:

1) الدلالة على الأمر الوجوبيّ بالفعل المضارع المقرون بلام الأمر، نحو: ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[4]، و﴿وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدًا﴾[5]، و﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[6].

---

(1) سورة الأعلى: الآيتان 14 و15.

(2) سورة اللّيل: الآية 8.

(3) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، 1990م، ص92.

(4) سورة الطلاق: الآية 7.

(5) سورة النساء: الآية 9.

(6) سورة الطارق: الآية 5.

2) بيان الأمر والموضوع بواسطة اسم فعل الأمر، نحو: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ﴾[1].

3) وقد يكون الأمر معبّرًا عنه بصيغة المصدر، ومع ذلك تنعقد له دلالة على الوجوب، كقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾[2].

4) وقد يدَلّ عليه بالجملة الخبريّة، كقوله: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

5) وقد يكون الأمر والنهي مدلولًا عليهما بصيغتيهما الموضوعتين لهما والظاهرتين فيهما، وهذا، على كثرته في آيات الكتاب، يوفّر مادّةً خصبةً ويفتح المجال أمام مقارنة هذا الأسلوب المألوف بغيره من الأساليب المتقدّمة، كما إنّه يظهر أنّ القرآن لم يقتصر في عمليّة بيان الأحكام على أساليب محدودةٍ ومعيّنة. كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[5].

6) وأحيانًا، قد يؤتى للدّلالة عليهما بجملةٍ شرطيّة، نحو قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾[6]، و﴿فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[7].

---

(1) سورة المائدة: الآية 105.

(2) سورة محمد: الآية 4.

(3) سورة القرة: الآية 233.

(4) سورة البقرة: الآية 43.

(5) سورة البقرة: الآية 188.

(6) سورة النساء: الآية 35.

(7) سورة المائدة: الآية 42.

7) أو بصيغة السؤال والاستفهام، كقوله: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

8) أو بجملةٍ جوابيّةٍ يردّ فيها على سؤالٍ وجّهوه إلى النبيّ (ص) تشير إليه الآيات بعباراتٍ مثل: (يسألونك)، أو (يستفتونك)، كقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾[2]، و﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾[3]، وغير ذلك من الآيات المشابهة، وهي كثيرة.

9) أو بصورةٍ غير مباشرة مع تضمين الكلام بعدًا ترغيبيًا، نحو: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾[4]، و﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[5]. وقد استعرضنا في ما سبق بعض النماذج لذلك عند الحديث عن الجنبة المعنويّة لطريقة البيان القرآنيّ.

10) وقد يؤتى بالعبارات الصريحة والمباشرة، كلفظي: (أحلّ) و(حرَّم)، كما في: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[6]، و﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾[7]، و﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ﴾[8]، و﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ۚ﴾[9]،

---

(1) سورة المائدة: الآية 50.
(2) سورة البقرة: الآية 189.
(3) سورة البقرة: الآية 215.
(4) سورة المؤمنون: الآيتان 1 و2.
(5) سورة نور: الآية 51.
(6) سورة الأعراف: الآية 157.
(7) سورة الأعراف: الآية 33.
(8) سورة البقرة: الآية 173.
(9) سورة البقرة: الآية 275.

ولعلّ هذين اللّفظين أوضح أساليب الأمر والنهي دلالةً عليهما.

11) ومن هذه الموارد أيضًا، لفظة (كتِب) التي يستَفاد منها عادةً للدّلالة على تسجيل الحكم وإقراره، نحو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾[1]، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[2]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[3]، أو بألفاظٍ أخرى، كـ: (الفريضة) ومشتقّاتها، نحو: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾[4]، و﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[5].

12) وأمّا أكثر أقسام التكاليف القرآنيّة دقّةً وتعقيدًا، فهي الموارد التي يخرج فيها الحكم عن كونه مدلولًا عليه بالكلام الصريح، ليستَفاد منه بطريق الكناية واللّوازم غير البيّنة، كما لو دلّ القرآن على حكم، واستنبط الفقهاء منه حكمًا آخر، تمسّكًا ببعض القرائن الخارجة عن حدّ ألفاظ الكلام نفسه، كجعلهم التمثيل قرينةً على الحكم، أو تمسّكهم بقرائن السياق، أو حملهم آيةً على أخرى، أو قياسهم حكمًا على آخر[6]، إلى غير ذلك ممّا استشهد الفقهاء به في مقام

---

(1) سورة البقرة: الآية 216.

(2) سورة البقرة: الآية 180.

(3) سورة البقرة: الآية 183.

(4) سورة النساء: الآية 11.

(5) سورة النساء: الآية 7.

(6) كالذي ورد عن أمير المؤمنين (ع) أنّه استدلّ بآية: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ (سورة الأحقاف: الآية 15)، وآية: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (سورة البقرة: الآية 233)، لإثبات أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر. انظر: عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، قم، مطبعة حكمت، 1382ق، ج5، =

الاستنباط وأودعوه أبحاثهم الفقهيّة وكتب آيات الأحكام.

وهذه الطائفة من الآيات تستدعي بحثًا مستقلًا، نتعرّض لها ونبحث عن مميّزاتها وسمات دلالتها وعن اعتبارها ومدى حجّيّة التمسّك بها، شيئًا فشيئًا، في ما سيأتي إن شاء الله تعالى. وأمّا في الوقت الراهن، فيكفينا أن نلتفت إلى أنّ طائفةً من آيات الكتاب العزيز لم تطرَح فيها الأحكام بصورةٍ مباشرة، أو أنّ الفقهاء استنبطوا الحكم منها لخصوصيّةٍ فيها، ما يعني: أنّه لا بدّ في دراسة مناهج الاستنباط وأساليبه من أخذ تنوّع آيات هذه الطائفة والفروقات في ما بينها بالاعتبار[1].

7 ـ التنوّع في آيات الأحكام:

بعد أن أشرنا إلى خواصّ القرآن وتفرُّده بأسلوبٍ مميّزٍ من البيان في مجال الأحكام، ولمزيدٍ من الاطّلاع على سمات الفقه القرآنيّ ومميّزاته، نرى من المناسب هنا أن نتطرّق، وبشيءٍ من التفصيل، إلى ما بين العبارات المتنوّعة التي استخدمها القرآن في هذا المجال من الفروق والاختلافات، من ناحية تصنيفه إلى جملٍ ومقاطع متنوّعة على أساس التنوّع في الطريقة التي يتعامل بها الفقهاء مع آيات الأحكام عند مزاولتهم لعمليّة الاستنباط، وهذا إن كنّا قد تعرّضنا له سابقًا، إلّا أنّه لم نركّز فيه على هذا البعد. وتفصيل هذه الخصائص كالآتي:

= ص14؛ أكبر هاشمي رفسنجانيّ وجمع من المحقّقين في الثقافة القرآنيّة، **تفسير راهنما**، قم، ط 1، انتشارات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1373 ـ 1380ش، ج1، ص40، المقدّمة.

(1) حول تنوّع الأسلوب القرآنيّ في بيان الأحكام، انظر: محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد**، الكويت، جامعة الكويت، 1974م، ص204.

1) يوجّه القرآن الكريم الأمر والنهي بشكلٍ مباشر إلى النبيّ (ص) والمؤمنين، وترتسم على الكلام ملامح تؤكّد على إرادة خصوصيّة الحكم منه، مع كون اللّحن الذي يحمله لحنًا يلهج بكونه خطابًا صادرًا في مقام التشريع.

2) استخدام الجمل الخبريّة في مقام التشريع بدلًا من الجمل الإنشائيّة وبمحاذاتها، ويمكن تصنيف هذه الجمَل بلحاظ دلالتها على الحكم إلى صنفين:

أ ـ الخبر الوارد في مقام الإنشاء، كما في آية: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾[1]، فإنّ الفقهاء استفادوا من قوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ لإثبات لزوم الكون على طهارةٍ حال مسّ كلمات الكتاب العزيز، معتبرين أنّها، وإن كانت بلفظ الخبر، إلّا أنّها بلحاظ ما أريدَ منها إنشاء. كما اعتبروا أنّ في قوله تعالى: ﴿لَا تَقُمۡ فِيهِ أَبَدٗاۚ لَّمَسۡجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقۡوَىٰ مِنۡ أَوَّلِ يَوۡمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِۚ فِيهِ رِجَالٞ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ﴾[2]، دلالةً على مطلوبيّة الطهارة في المسجد واستحبابها[3].

ب ـ القضايا التاريخيّة، كتلك الآيات التي تحكي بعض ما جرى في حياة النبيّ (ص) وغزواته من أحداث، فإنّ الفقهاء، وفي مواضع مختلفة، تمسّكوا بهذه الطائفة من

---

(1) سورة الواقعة: الآيات 77 ـ 79.

(2) سورة التوبة: الآية 108.

(3) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، تحقيق وتصحيح: محمّد باقر البهبوديّ، ط 5، طهران، انتشارات مرتضوي، 1373هـ. ش، ج1، ص35.

الآيات ـ كما بالآيات التي تروي قصص الأنبياء السابقين ـ ورأوا في بعضها دليلًا صالحًا لإثبات حكمٍ من أحكام، مع أنّها إنّما تحكي وتخبر عن وقوع حوادث خارجيّة[1].

3) الآيات التي تعالج قضايا أخلاقيّة أو عقديّة، وهذه المجموعة، بدورها، قد ينتفع بها لإثبات الحكم والدليليّة عليه، إذ على الرغم من أنّ المواضيع التي تتناولها تنتمي إلى أبواب من قبيل: التوحيد والشرك، أو القيامة والآخرة، أو إلى بحوثٍ وعناوين أخرى ذات طابعٍ تحليليٍّ للإنسان وشؤونه وخفاياه، وغير ذلك، على الرغم من ذلك كلّه، إلّا أنّ هذه الآيات أيضًا يمكن أن يكون لها دلالة على الحكم بشكلٍ مباشرٍ تارةً، وغير مباشرٍ أخرى.

ومن ذلك مثلًا: آية ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2]، والتي استنبط الفقهاء منها: الحكم باعتبار النيّة وكونها شرطًا في العبادات، واستدلّوا لذلك بها في أكثر أبواب العبادات، كما في مقدّماتها، كالصلاة والوضوء والصوم والاعتكاف، وغيرها. وذلك انطلاقًا من أنّ الإخلاص الوارد فيها لا يراد به إلّا القصد والنيّة[3]. مع أنّ الظاهر منها عدم إرادة الخوض في تفاصيل العبادات، بل هي إنّما تتناول قضيّة العبادة لله تعالى من ناحيةٍ كلّيّةٍ وعامّة.

---

(1) يتطلّب القصص القرآنيّ بحثًا مستقلًا، وهو ما سنبحثه بشكلٍ موسّعٍ في الفصول الآتية.

(2) سورة البيّنة: الآية 5.

(3) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، ط 1، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1414 ق، ج6، ص81.

وبالطريقة نفسها تعامل الفقهاء مع الآيات التي تتولّى مهمّة بيان ما ينبغي وما لا ينبغي فعله من الناحية الأخلاقيّة، إذ رأوا أنّ في هذه المجموعة أيضًا الصلاحية لأن يستفاد منها في البعد التشريعيّ، وذلك كما تمسّكوا بقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾[1]، لإثبات لزوم رعاية اللّطف والتعامل الحسن في تبليغ الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]. أو كما استدلّوا للمنع من تزكية الإنسان نفسه[3] بآية: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾[4].

4) الآيات التي تتناول القضايا التكوينيّة، ولكنّها باشتمالها على ألفاظٍ وعباراتٍ من طبيعةٍ معيّنة، دخلت في حيّز النصوص التي يعنى بها الفقهاء ويولونها اهتمامًا بالغًا في مقام استنباط الأحكام الشرعيّة، كما استفادوا من قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[5]، القاعدة العامّة المحكّمة عندهم في باب طهارة الأشياء، والمعروفة باسم: (أصالة الطهارة)[6]، أو من الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[7]،

---

(1) سورة البقرة: الآية 83.

(2) محمّد بن الحسين بن القاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مجلّد واحد، صنعاء، الدار اليمنيّة للنشر والتوزيع، لا تا، ص14.

(3) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص246.

(4) سورة النساء: الآية 49.

(5) سورة الفرقان: الآية 48.

(6) جواد الكاظميّ، **مسالك الأفهام**، تحقيق: محمّد باقر شريف زادة، ط 2، طهران، انتشارات مرتضوي، 1365ش، ج1، ص86.

(7) سورة البقرة: الآية 29.

لإثبات أصالة الحلّ في كلّ شيءٍ ذي فائدة، إلّا ما قام الدليل الخاصّ على منعه[1]. ونحو ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ﴾[2]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ﴾[3]، والعديد من الآيات الأخرى التي تمسّك بها الفقهاء واستنبطوا منها جملةً من أحكام الفقه.

5) الآيات التي لا تتضمّن دلالةً مباشرةً على الحكم الشرعيّ، ولكنّ المطالب التي تحتوي عليها تجعلها صالحةً، باعتبار ما تستدعيه من لوازم، للوقوع في طريق استنباط الأحكام، نظير آية: ﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ﴾[4]، إذ على الرغم من إمكان دعوى: أنّ الظاهر منها عدم ورودها في مقام تشريع الأحكام الكلّيّة الإلهيّة وإبلاغها، بل هي لبيان مسألةٍ خاصّةٍ بالنبيّ (ص)، على الرغم من ذلك، فإنهم استنبطوا منها الحكم بوجوب تطهير الثّياب لأجل الصلاة، قالوا: لأنّ غاية ما تدلّ عليه صراحةً، وإن كان عبارةً عن: (اجتناب الأوساخ والأقذار وضرورة التحرّز منها)، إلّا أنّه ليس مقصودًا لذاته، بل هو كناية عن الحكم المذكور، بدليل ما ورد في الآية السابقة: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ﴾[5]، فإنّها ناظرة إلى الصلاة وأحكامها، بقرينة

---

(1) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص32؛ مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص104 و105.

(2) سورة الأعراف: الآية 26.

(3) سورة الأنعام: الآية 97.

(4) سورة المدّثر: الآية 5.

(5) سورة المدّثر: الآية 4.

سابقتها، وهو قوله عزّ وجلّ: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾[1].

وغير بعيدٍ عن هذا السياق، ما صنعوه من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾[2]، لإثبات ضرورة الخشوع ولزوم التوجّه وحضور القلب في الصلاة، أو تحديدهم أوقات الصلاة تمسّكًا بعددٍ من الآيات، نظير آية: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[3]، وآية: ﴿فَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ ٱلشَّمْسِ وَقَبْلَ ٱلْغُرُوبِ﴾[4]، والآيات: 5 و7 من سورة الطور و7 من سورة حم السجدة، وهكذا..

6) القضايا التي استنبط الحكم من نقيضها، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾[5]، والتي حمْلَت على أنّه لا يجوز للمسلمين اتّباع قبلة الآخرين[6].

وكثيرة هي الآيات التي من هذا القبيل، والتي لها دلالة على قضايا عامّة وعناوين كلّيّة، ومع ذلك، لم يتوقّف الفقهاء في أخذهم منها في مباحثهم الشرعيّة عند عمومها وسعتها، بل استفادوا منها في بعض الموارد، لإثبات أحكام خاصّة وتفصيليّة، اتّباعًا منهم لبعض الأدلّة الواردة، وعملًا ببعض القرائن المحتفّة بها هذه الآيات.

---

(1) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص54.

(2) سورة المؤمنون: الآيتان 1 و2.

(3) سورة الروم: الآية 17.

(4) سورة ق: الآية 39.

(5) سورة البقرة: الآية 145.

(6) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص87، 88.

ومن ذلك مثلًا: ما نلاحظه من طريقة تعاطيهم مع قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ﴾[1]، فإنّ عنوان «أخذ الزينة» الوارد فيها، مفهوم عامّ وسيع، ولا اختصاص له بمسائل الصلاة ومتعلّقاتها[2]، ولكنّ المفسّرين، مع ذلك، اتّفقوا على أنّ المراد منه فيها إنّما هو وجوب ستر العورة في الصلاة، وكون ذلك شرطًا في صحّتها[3].

(1) سورة الأعراف: الآية 31.

(2) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص 95.

(3) المصدر نفسه.

المحور الثاني

نظريّة «عدم مشرّعيّة القرآن»

أشرنا في مُستَهَلّ هذا الفصل، إلى أنّ التوجّه السائد في الفترة الأخيرة لدى جمعٍ من الباحثين، هو التقليل أو العزوف عن التوجّه نحو القرآن الكريم، وعدم الاهتمام بآياته في مجال البحث الفقهيّ والشرعيّ، زعمًا منهم بأنّ القرآن ليس مُعَدًّا ومهيَّئًا لكي يكون متنًا ونصًّا صالحًا لاستنباط الأحكام منه، بل الاستنباط منه في غاية الصعوبة والتعقيد، وليس بالأمر السهل، نظرًا إلى عدم كونه مرتّبًا ومنظَّمًا على الطريقة المباشرة والصريحة المتّبعة عادةً في الكتب والنصوص التي يُراد لها أن تكون مصادر للتشريع.

ومن هنا، نشأت واستحكمت لدى هؤلاء الباحثين شبهة مفادها: **أنّه لا يُمكن اعتبار القرآن والنظر إليه والتعامل معه على أساس أنّه أحد المنابع المُعتَمدة التي لا بدّ من الرجوع إليها في استنباط أحكام الفقه والشريعة.** وقد دفعهم الاعتقاد بصحّة هذه الشّبهة وصدقيّتها، إلى توجيه سهام النقد والإشكال إلى الاستدلال بآيات الأحكام، غير مكترثين لحقيقة أنّ دأب الفقهاء ونهجهم منذ القديم قائمٌ على ممارسته.

وتوضيح هذا النقد والاعتراض كما يأتي:

إنّ من الخطأ أن يُنظر إلى القرآن الكريم في بيانه للأحكام وإبلاغه إيّاها، على أنّه كتابٌ حقوقيٌّ وقانونيٌّ. كيف لا؟! ونحن نجد أنّ الميزات والخصوصيّات والملامح التي يجب على كلّ نصٍّ قانونيٍّ تشريعيٍّ أن يتوفّر عليها مفقودةٌ وغير متوفّرةٍ فيه، إذ الطابع الغالب والمسيطر على لغته هو طابع الهداية والإرشاد. والذي أدّى إلى أن يتوهّم بعضٌ إمكانيّة استخراج الأحكام الشرعيّة منه، فإنّما هو بعض التوجيهات القرآنيّة، التي قد تُوحي - وللوهلة الأولى - بأنّها، وعلى الرغم من كونها أحكامًا عقديّةً أو أخلاقيّةً، إلّا أنّه قد أُشيرَ في أثنائها، إلى بعض الأحكام التكليفيّة، والتي يُستَخدَم في التعبير عنها، أحيانًا، لسان: «يجب» أو «لا يجوز». مع أنّ القرآن لا يظهر منه أنّه في مقام البيان من هذه الجهة، أعني: جهة الإيجاب والتحريم وما على شاكلتهما. وهو ما يُفَسّر عدم لجوئه في التعبير عن هذه الأحكام والتوجيهات العمليّة إلى استعمال الألفاظ المتداولة والقوالب والأساليب الرائجة والمُعتمدة في الأوساط الفقهيّة والقانونيّة. بل القرآن - كما ذكرنا سابقًا، وكما يلوح ويظهر من آياته، على اختلافها وتنوّع مواردها - يعتمد خطابًا ذا بُعدٍ إرشاديٍّ هدايتيٍّ مشفوعٍ بلحنٍ من التنبيه والتحذير.

إنّ الالتفات إلى كلّ هذه المواصفات، وأخذها بالاعتبار، يجعل من حقّنا أن نتساءل: كيف يُمكن لنا أن نتوقّع من القرآن الكريم أن يكون كتابًا مفيدًا ونافعًا في استخراج الأحكام واستنباطها؟! وما هو المبرّر الذي يُبيح لنا هذا التصوّر، مع علمنا بحال القرآن والصفة التي هو عليها، وأنّ له طابعًا إرشاديًّا، وأنّ الهداية هي اللّحن المسيطر عليه والأكثر تأثيرًا فيه؟!

نعم، لقد استخدمت آيات الكتاب العزيز - في توجيهها العمليّ

للنّاس ـ ألفاظًا لها دلالاتٌ مباشرة، كلفظَي: (أحلّ) و(حرّم) مثلًا، وكصيغ الأمر والنهي، بمختلف أشكالها. وهذا وإن كان أمرًا لا يُنكَر، إلّا أنّه، في الوقت عينه، لا يجعل من القرآن كتابًا يهدف إلى بيان الأحكام والتكاليف، أو بصدد جعلها وتشريعها، بل ليس للقرآن دورٌ بالنسبة إليها إلّا دور الإخبار عنها والإرشاد إليها، وذلك على سبيل التأكيد لتشريعها، الذي كان قد تمّ في مرحلةٍ مُسبقة. وإلّا، فليس هو المشرّع والمؤسّس لها، كيف؟! وكثيرٌ من هذه الأحكام كانت قد خرجت إلى عالم الامتثال الفعليّ، حتّى من قبل نزول الآيات بها، أو دلالتها عليها. ولهذا السبب، نجد أنّ الآيات ـ التي تعارفوا على إطلاق إسم (آيات الأحكام) عليها ـ تكتفي ببيان عناوين الفقه الكلّيّة، وتتجنّب وتبتعد عن الخوض في التفاصيل والجزئيّات، بل لم يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ هي، وللسبب المتقدّم نفسه، تُغفل تمامًا بعض الأحكام، ولا تتعرّض لذكرها أصلًا، ولا تبيّنها، لا بعناوينها الكلّيّة، ولا بتفصيلاتها الجزئيّة.

ومن ناحيةٍ أُخرى، فإنّ هذا السبب ـ هو بعينه ـ ما يقف وراء اعتماد الآيات لهذه الطريقة الفريدة من نوعها في بيان الأحكام، والتي تجعل له نهجًا فريدًا من نوعه، يتميّز به عن كتب التشريع والحقوق كافة، بل ويختلف بسببه حتّى عن الأحاديث المرويّة عن النبيّ الأعظم (ص) والأخبار الواردة عن المعصومين: في مجال الشرعيّات، فبينما تعتمد هذه ألفاظًا صريحةً ومباشرةً وحاسمةً ولا تقبل الترديد، وبينما اتّسمت بالنظم والترتيب والانسجام على أساسٍ موضوعيّ، وبينما اتّصفت بالقابليّة للتفكيك والتوزيع على الشّكل المقبول والمتداول في كتب الحقوق والتشريع؛ ففي المقابل، لم يعتمد البيان القرآنيّ للأحكام الألفاظ المباشرة والصريحة، ولا كان مرتّبًا ومنظَّمًا على أساس العنوان والموضوع وطبيعة المسألة لكي

يتوفّر الانسجام والترابط اللّازمان لتوحيد آيات السياق الواحد، وفي الحقيقة، فإنّ ترتيب آيات الأحكام وتبويبها وتوزيعها على وفق النهج المتعارف والمتّبع في المصنّفات الحقوقيّة والتشريعيّة، أمرٌ لا إمكانيّة له، ولا سبيل إلى إنجازه وتحقيقه.

هذا عرضٌ موجزٌ مبسّطٌ لأهمّ الأفكار الرئيسة التي أدّت إلى ولادة نظريّة «عدم مشرّعيّة القرآن»، ودفعت بعض الباحثين إلى تبنّيها والاعتقاد بها.

1 ـ الأدلّة:

لكي نقف بدقّةٍ على شبهة (عدم مشرّعيّة القرآن)، من جوانبها وحيثيّاتها كافة، نرى أنّ من اللّازم دراسة كلّ ما يصلح أن يكون دليلًا أو مرجّحًا لهذه الشّبهة وتحليله.

ولكن، قبل الخوض في الأدلّة والقرائن المرجّحة، لا بدّ ـ أوّلًا ـ من التعرّف على الملامح والخصوصيّات التي لو فُقِدَت ولم تتوفّر في كتابٍ من الكتب، لم يُمكن اعتباره كتابًا تشريعيًّا، لا بمعنى: زوال الصبغة الدينيّة عنه، إذ كون الكتاب من الكتب الدينيّة شيءٌ، وكونه كتابًا فقهيًّا وشرعيًّا شيءٌ آخر، والفرق بينهما ظاهرٌ، وأحدهما لا يستلزم الآخر. وكيفما كان، ففي ما يأتي جُملةٌ من هذه الخصوصيّات:

أ) الجامعيّة:

لا يكون الكتاب، أيّ كتابٍ، كتابًا تشريعيًّا، إلّا عندما يتناول في بحثه الحقوق والأحكام، بحيث يكون جامعًا لأصولها وفروعها، شارحًا لها، ومبيّنًا، بيانًا تفصيليًّا، لجميع الصور والحالات الممكنة في كلّ حُكمٍ أو مسألة. إلى جانب محاولته إيجاد الأجوبة المناسبة

عن التساؤلات المُفتَرَضة كافّة التي قد تواجه المكلّف في ما يتعلّق بالحُكم والتكليف الموجّه إليه، وتقديم الحلول النافعة التي تلبّي احتياجاته كافّة بشأن هذا التكليف.

وعلى هذا الأساس، فكلّ كتابٍ يكتفي ببيان الأحكام وبحثها بوجهٍ إجماليّ عامّ، من دون التعرّض لمختلف جوانبها وتفصيلاتها، أو مع تجنّب التعرّض لشقوقها، فهو كتابٌ لا يُمكن، بحالٍ من الأحوال، اعتباره كتابًا تشريعيًّا جامعًا، وكذا لو لم يكن جامعًا للأحكام، ولا مُحيطًا بكافّة مسائلها وأبوابها، بل مُقتصرًا على بعضها، ومُهملًا ذكر بعضها الآخر، بل عدم اعتباره كتابًا أُريدَ منه التشريع، حينئذٍ، من بابٍ أولى.

ب) الصراحة والمباشرة:

لا يكون الكتاب كتابًا مختصًّا بتشريع الحقوق والأحكام، إلّا إذا كان يحتوي، مُضافًا إلى كلّيّاتها وقواعدها العامّة، على جزئيّاتها وفروعها؛ شريطة أن يكون التعبير عن ذلك كلّه بلغةٍ صريحةٍ حازمةٍ، من شأنها أن تقطع الشّكّ وتزيله، وألّا تُبقي للتردّد والشّبهة في نفس المكلّف مجالًا أبدًا، لأنّ الأوامر والتوجيهات العمليّة التي يُطلَب منه امتثالها لا تتحمّل ذرّةً من الشّكّ والتردّد، إذ أنّى للمكلّف الحائر والمتردّد في التكليف الموجّه إليه، نتيجةً لكون النصّ الدالّ على هذا التكليف والمشرّع له فاقدًا للصّراحة والشّفافيّة، أنّى له، الوصول إلى درجة الشّعور بحقيقة الآثار التي تترتّب على أدائه الوظيفة الإلهيّة الموكَلة إليه، أو إدراك لذّة الفوز بنتائجها العمليّة؟!

وبعبارةٍ أُخرى: فإنّ أيّ كتابٍ أو متنٍ حقوقيٍّ يُراد له أن يكون مَدركًا ومُستندًا صالحًا للاستنباط، فلا يصحّ فيه أن يكون محفوفًا بكثيرٍ من الشّبهات والاحتمالات، ولا مثيرًا لتساؤلاتٍ وشكوكٍ لا

حدّ ولا حصر لها، لأنّه لو كان كذلك، ولم يكن، هو نفسه، مُشتملًا، بصريح عباراته وألفاظه، على أجوبة هذه التساؤلات، والحلول والردود المناسبة لها، والتي تحسم مادّة الشّكّ والشّبهة رأسًا، فإنّ هذا الكتاب حينئذٍ سيكون فاقدًا لكلّ قيمةٍ واعتبارٍ له بوصفه متنًا دستوريًّا وتشريعيًّا، بمعنى: أنّه لا يصحّ الاستناد إليه في مقام الاستنباط بعنوان كونه متنًا صالحًا لأن تُستَقى منه الأحكام والتكاليف، بداهة أنّه يُشترط في المتن التشريعيّ أن يكون بالغًا أعلى درجات الشّفافيّة والصراحة والوضوح، فإنّ من شأن هذه الأوصاف أن تنعكس إيجابًا على مقام العمل والتطبيق، لتحثّ المكلّف على الامتثال والإتيان بالفعل المأمور به، إذ وجودها في الخطاب التشريعيّ يقطع الطريق أمام كلّ حجّةٍ أو عُذرٍ يُمكن له أن يتذرّع به لتبرير تركه الطاعة والانقياد لأوامر المولى.

ج) النظم والانسجام:

من أهمّ الخصوصيّات التي يجب توفّرها في النصّ التشريعيّ، ولا سيّما في مجال أحكام الدين وتكاليفه: ترتيب الأحكام والمسائل الشرعيّة وتبويبها وتنسيقها على أساسٍ موضوعيٍّ واحدٍ، لتأتي مترابطةً ومتناسقةً تحت عنوانٍ حقوقيٍّ وفقهيٍّ جامع، بما يُمهّد لفهمها على وجهها الصحيح والاستنباط منها بشكلٍ سليم.

ولا يجوز أن تكون المسائل الشرعيّة متناثرةً ومبعثرةً في الكتاب، دونما نظمٍ وانسجام، ومع انعدام كلّ علاقةٍ منطقيّةٍ وموضوعيّةٍ تجمع بين مفرداتها، بحيث يُصار إلى معالجة بعض جوانب الموضوع الواحد في موضعٍ من الكتاب، على أن تُترَك معالجة بقيّة الجوانب أو تُؤَجّل في مواضع أُخرى، لأنّ الكتاب يكون فاقدًا للصّلاحيّة التي تؤهّله للارتقاء إلى مصافّ مدارك الفقه

ومصادره، والتي ترفعه إلى مُستوى أن يكون أحد المظانّ والمراجع المُعتَمَدة للاستنباط.

إنّ من غير المقبول أبدًا، من الناحية العلميّة والحقوقيّة، أن تتمّ معالجة الأحكام، في كتاب يُدَّعى أنّه معَدٌّ للتشريع والتقنين والاستنباط، بشكلٍ متقطّعٍ، أو أن يُنظَر إليها بنظرةٍ مجزوءة لا تُرجعها إلى قواعدها وأصولها العامّة؛ إذ إنّ هذه النظرة المجزوءة، وهذا التعامل المقطعيّ، يُوجبان، في أكثر الأحيان، أن يكون الاستنباط من عبارات هذا الكتاب وألفاظه ودوالّه، في مواجهة مُشكلةٍ عسيرةٍ يصعب حلّها، وهي العشوائيّة والتشويش، اللّذان يتسبّبان في التعقيد وخفاء المراد، والذي يؤدّي، بدوره، إلى إثارة العديد من التساؤلات والشّكوك، ليتحوّل الكتاب بذلك من كتابٍ يهدف إلى إعلام المكلّف بتعليمات المولى وتوجيهاته وإيصال أحكامه الواقعيّة إليه، إلى كتابٍ يكون حمّالًا لوجوهٍ متعدّدة من التفسير والتوجيه، حتّى إذا صار كذلك، أضحى خاضعًا لاختلاف الفهم والرأي تبعًا لاختلاف من يفسّره، إذ يجوز أن يفهم كلّ مفسّرٍ منه حينئذٍ معنًى مغايرًا لِما فهمه الآخر، وأن يكون الحُكم الذي يستنبطه منه أحد الفقهاء مغايرًا أو ـ ربّما ـ مضادًّا لما يتوصّل إليه فقيهٌ آخر. والنتيجة الحتميّة لذلك: أنّ هذا «النصّ التشريعيّ»، سيتحولّ، والحالة هذه، ليُصبح هو بنفسه، مثارًا ومدعاةً للاختلاف بين الفقهاء، وسببًا للتباعد أو التنافي في الأحكام والفتاوى، الأمر الذي من شأنه أن يعطّل هذا النصّ، وأن يشلّ قُدرته على أن يكون هو المرجع الذي يَستند إليه الجميع، لعرض اختلافاتهم عليه، وليكون البتّ والحسم والقول الفصل فيها موكولًا إليه.

وبالنظر إلى ذلك كلّه، فكيف يصحّ الاستناد ـ في مقام التشريع والاستنباط ـ إلى نصٍّ بلغ مستوى الاختلاط والتمازج بين مباحثه

التشريعيّة درجةً عاليةً من التشابك والتعقيد، استحال معها كلّ إمكانيّةٍ للتفكيك والفصل بينها، تمهيدًا لترتيبها وتبويبها، ولغرض إرجاع كلٍّ منها إلى مكانه الصحيح ودراسته في بيئته وفي محيطه الذي ينتمي هو إليه؟!

أم كيف يسوغ لنا أن نتعامل مع متنٍ كهذا بالطريقة نفسها التي نعامل بها سائر المتون الفقهيّة والقانونيّة، خصوصًا، وأنّ هذا التشابك والتداخل تخطّى بكثيرٍ إطار المسائل الفقهيّة والحقوقيّة، لأنّ البحث عنها ترافق مع عشرات المسائل الأُخرى، والتي هي أجنبيّةٌ لا علاقة لها أصلًا بالفقه والحقوق، ولا تمتّ بصلةٍ إلى التكاليف والأحكام؟!

د) التناسق في ذكر المسائل:

شكّل فقدان الصياغة القرآنيّة للتناسق والتناسب والانسجام بين المسائل الشرعيّة الواردة في آياته، وعدم سلوكه طريقةً واحدةً متوازنةً في ذكرها وبيانها، شكّل ذلك، سببًا آخر دَفَع بالقائلين بعدم صلاحيّة القرآن للمرجعيّة التشريعيّة نحو المزيد من الإصرار على هذه الشّبهة.

ولعلّ مقارنةً بسيطةً بين أسلوب العرض القرآنيّ لمسائل طائفةٍ من العناوين الفقهيّة، نظير: الصلاة والطهارة والحجّ، وبين الأسلوب الذي اتّبعه في استعراض مسائل طائفةٍ أُخرى منها، كأحكام الجهاد والإرث والأُسرة والطلاق، لعلّ مقارنةً كهذه، تكون نافعةً في الوقوف على أحد أبرز وأهمّ الأمثلة التي تشهد لانعدام التوازن والانسجام في هذا العرض القرآنيّ في مجال الشرعيّات:

ففي الطائفة الأُولى: لم يتجاوز المقدار الذي ذكرته آيات القرآن من مسائلها أقلّ القليل من الفروع والأحكام المتعلّقة بها، في حين توزّعت بقيّة مسائلها على صنفين: واحدٍ أعرض القرآن عن ذكره

تمامًا، تاركًا الإشارة إليه بالكلّيّة؛ وآخر اكتفى بالإشارة إليه إشارةً إجماليّةً لا تُتيح له الخروج عن دائرة الإبهام إلى حيّز الوضوح والتفصيل.

وأمّا مسائل الطائفة الثانية: فقد كانت أوفر حظًّا، لأنّها نالت من التوضيح والتفصيل في آيات الأحكام، ما لم يكن لمسائل الطائفة الأولى. مع أنّ أدنى مقايسةٍ ومقارنةٍ نُجريها بين هذه الطائفة وبين سابقتها، تقتضي أنّ أحكام الطائفة الأُولى، كالصلاة مثلًا، أولى بمزيد التفصيل والبيان منها، وأحقّ بالتركيز والاهتمام، وذلك نظرًا إلى حجم ابتلاء الناس بها؛ والحال أنّ القرآن لم يُراعِ هذه الجهة ولم يعتبرها. وقد اعترف بذلك، الفاضل المقداد، الذي رأى أنّ الحجّ والعُمرة من المُجملات المُفتقرة إلى بيان الرسول (ص)[1].

هذه هي الخصوصيّات والأوصاف التي نرى وجودها ضروريًّا ولازمًا في أيّ كتابٍ يُراد له أن يكون من مصادر التشريع والتقنين. وبالالتفات إليها وأخذها بالاعتبار، يُمكن الجزم بأنّ القرآن الكريم لا يُمكن أن يكون كتابًا تشريعيًّا، إذ هو لا يزيد في الأحكام التي يتعرّض لها على الكلّيّات والعمومات، والتي لم تسلم، بدورها، من الإجمال والإبهام، في كثيرٍ من الأحيان؛ على أنّ العديد من هذه الكلّيّات قد عُبِّر عنه بألفاظٍ مردَّدةٍ بين احتمالاتٍ ووجوهٍ مُختلفة.

يُضاف إلى ذلك كلّه: أنّها لم تنتظم في سلكٍ واحدٍ، ولم يكن ترتيبها على أساسٍ منطقيٍّ واضح. وعلى سبيل المثال: فإنّ الآيات التي تناولت مسائل الطهارة أو الصلاة أو الصوم أو.. لم تعتمد في

(1) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص275.

بيانها لها الترتيب المنطقيّ السليم، الذي يقتضي أن يكون المبدأ والأصل هو المُنطلق للبحث، حتّى إذا فُرِغَ من تنقيحه، انتُقِل عنه إلى غيره شيئًا فشيئًا وبالتدريج، مع مراعاة ما بينها من التراتبيّة.

ولنعتبر مثلًا: أحكام الصلاة، فإنّها لم تبيَّن في القرآن في موضعٍ واحدٍ، بل وُزِّعت على سورٍ متفرّقة، فنجد الحديث عنها تارةً في سورة البقرة، وأُخرى في سورة المائدة، وثالثةً في سورة المؤمنون، وهكذا... علمًا بأنّها لم تُجمَع بكاملها في هذه السور، ولا رُكِّز عليها فيها بخصوصها، بل جيء بها متناثرةً في ثنايا عشرات المسائل الأُخرى، الأخلاقيّة والعقديّة.

وليس بعيدًا عن هذا السياق، المفارقة التي يُمكن ملاحظتها بوضوحٍ في بيان القرآن للمسائل الشرعيّة، وهي أنّ القرآن الكريم، وعلى الرغم من اشتماله على مسائل لا تبدو، بحسب الظّاهر، ضروريّةً ولازمةً وعلى قدرٍ عالٍ من الأهمّيّة، إلّا أنّه، في الوقت عينه، ترك بعض المسائل الضّروريّة والهامّة. وما ذلك، إلّا لأنّه يتأثّر بالظّروف والمناسبات، ويُراعي اختلاف الأحوال والمقامات، ويكون - في كثيرٍ من الأحيان - في معرض الردّ على تساؤلاتٍ أو إشكالاتٍ مطروحة، كما إنّه، أحيانًا، يعرض حلولًا لبعض المسائل العالقة التي تمثّل مشكلةً حادّة في الواقع الاجتماعيّ. وهذا إن دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على عدم كونه في مقام التقنين والتشريع، وأنّ تحديد المسائل الفقهيّة وتعيينها خارجٌ عن غرضه ومرامه.

إنّنا لا نستبعد: أن يكون هذا الأمر هو السبب الذي حدا بالعديد من الفقهاء - في أبحاثهم الفقهيّة - إلى صرف كامل اهتمامهم وعنايتهم نحو الحديث وباتّجاهه، بمعنى: أنّ هؤلاء لم يروا في ما بيّنه القرآن من مسائل الشريعة إلّا العمومات والكلّيّات، وأمّا

التفاصيل، فهي لم تُبيَّن إلّا في ما ورد من الأخبار التي تحكي عن السنّة، ولمّا كانت السنّة تفي، هي أيضًا، ببيان العمومات والكلّيّات، وجد هؤلاء أنّ بإمكانهم الاكتفاء ـ في مقام الاستنباط ـ بالرجوع إليها، وأنّهم، لذلك، في مندوحةٍ عن الرجوع إلى الآيات. وممّا أسهم في تعزيز هذه الفكرة لدى هؤلاء، أنّهم أدركوا جيّدًا عدم قدرتهم على إثبات شيءٍ من الأحكام استنادًا إلى ظواهر الآيات ودلالات ألفاظها فقط، وأنّهم في حاجةٍ إلى الاستعانة معها بشيءٍ آخر، وذلك لما يكتنفها من غموض وإبهام وتعقيد.

كما إنّنا لا نستبعد ـ أيضًا ـ: أن تكون هذه الفكرة هي إحدى الأسباب والمنطلقات الفكريّة التي لعبت دورًا مهمًّا في نشوء النزعة الإخباريّة، التي تقضي بنفي الحجّيّة عن ظواهر الكتاب، وتخطئة كلّ من يعتمد في مقام الاستنباط على ظواهر ألفاظه، ذاهبةً إلى أنّ أقصى ما يُمكن لآياته أن تدلّ عليه هو الأوامر والنواهي الإرشاديّة، ما يجعل من اللّجوء إلى الحديث وطرق بابه أمرًا لا بدّ منه ولا غنى عنه[1].

ومن جانبٍ آخر: فإنّ أيّ إحصاءٍ أو تعدادٍ لآيات الأحكام، سيُظهر قلّة عددها بالقياس إلى الآيات الأخرى، إذ هو على أقصى

---

(1) للمزيد من الاطّلاع حول نظريّة الأخباريّين في باب عدم حجّيّة ظواهر القرآن في مورد الأحكام، انظر: يوسف البحرانيّ، **الحدائق الناضرة**، مصدر سابق، ج1، ص32 ـ 34؛ ومن فقهاء الأخباريّة المُعتدلين: محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، تحقيق: الربّاني الشيرازيّ؛ والرازي، ط 1، طهران، ط إسلامية، ج18، ص129؛ هاشم البحرانيّ، **الدّرر النّجفية**، الطبعة الحجريّة، طهران، لا تا، المقدّمة؛ محمد الفيض الكاشانيّ، **تفسير الصافي**، ج1، المقدّمة الخامسة؛ مرتضى الأنصاريّ، **فرائد الأصول** (المعروف بالرسائل)، مجلّدان، ط 1، بيروت، منشورات الأعلميّ، 1411ق، ج1، ص92.

التقادير ـ وحتّى لو أخذنا بالإحصاءات التي سمحت باحتساب الآيات المكرّرة والمترادفة ـ لم يتجاوز 500 آية.

بل إنّ كثيرًا ممّن صنّف في آيات الأحكام، لم يتناول في بحثه عنها جميع هذه الخمسمئة، كمحمّد بن حسين إمام قاسم بن محمّد ـ (من الزيديّة) ـ مثلًا، الذي اقتصر في كتابه: «**منتهى المرام في شرح آيات الأحكام**»، على التعرّض إلى 240 منها فقط.

وبغضّ النظر عن وجود مَن خالف في هذا العدد وأبدى اعتراضه على الوقوف عنده وعدم التجاوز عنه، فإنّ دلالة قسم كبيرٍ من هذه الآيات على الأحكام هي عند أكثر الفقهاء غير مُسَلَّمةٍ، بل واقعةٌ موقع المنع والتأمّل، وقابلةٌ للخدشة والإشكال.

فلو ضممنا إلى ذلك كلّه، أنّ ما يحتلّ الحيّز الأكبر من المشهد القرآنيّ، ويشغل المساحة الأوسع من فضائه وأجوائه هو الآيات العقديّة والأخلاقيّة والتاريخيّة، ولا سيّما القصصيّة منها، فلن يكون في وسعنا حينئذٍ إلّا أن نقول: إنّ اعتبار القرآن الكريم كتابًا تشريعيًّا والتعامل معه على أساس أنّه مصدرٌ للتقنين ومرجعٌ للاستنباط، ليس على ما ينبغي. وبهذا يتبيّن: أنّ الجانب الكمّيّ لآيات الأحكام، يصلح، هو أيضًا، ليكون أحد الشّواهد والقرائن المرجّحة لنظريّة: عدم مشرّعيّة القرآن.

وبعد... فلو كان للقرآن جنبةٌ تشريعيّةٌ، ولو بحيث يكون بيانه للأحكام وإبلاغه إيّاها مجرّد جزءٍ من اهتَماماته، أو واحدٍ من الأغراض التي يسعى إلى إنجازها، لكان من الأَولى حينئذٍ أن يتمّ التركيز فيه على هذه الجنبة، على الأقلّ: بالمُستوى نفسه الذي أُعطِي لغيرها. فلو أنّه، وبدلًا من تكرار جُملةٍ من المسائل العقديّة والقصص تكرارًا هائلًا، كذاك الذي يُمكن مشاهدته في قصّة نبيّ الله

موسى (ع)، التي كُرِّرت وأُعيدَ سرد أحداثها مرّاتٍ عدّة[1]، لو أنّه استبدل ذلك كلّه، بالإكثار من أجوبة المسائل الشرعيّة، أو بالتعرّض لأحكام تَرَكها ولم نكن لنعرفها ولا لنسمع بها لولا ورودها من طريق السنة، لكان أولى وأحسن، بلا شكّ ولا شُبهة. لا سيّما وأنّ آيات البشارة والإنذار والقصص وقضايا الاعتقاد، تشكّل العدد الأكبر من آياته، وهي تشغل مساحةً واسعةً منه، كما أشرنا في ما سبق، وتُضفي على الأجواء القرآنيّة طابعها الخاصّ، وتَطبعها بملامحها وبالسمات التي فيها، حتّى بات بإمكاننا أن نقول: إنّ المسار العامّ للقرآن وآياته يَنحو باتّجاه بيان المسائل العقديّة والأخلاقيّة.

وممّا يؤكّد على ترسّخ هذا المنحى في القرآن، وتحوّله إلى منهج يفرض نفسه على آياته، أنّه لم يُترك التركيز على الجنبة التربويّة والأخلاقيّة فيه أبدًا، حتّى عندما كان يتناول في حديثه ذكرًا لأحكام بعض المسائل الشرعيّة، كالصلاة والزكاة مثلًا، بل حتّى في مثل هذه المواضع، كان الجانب التربويّ هو الغالب والمهيمن عليه. ويكفينا شاهدًا وأُنموذجًا على ذلك، ما ورد في سورة المائدة ـ في مقام التعريض بأولئك الذي يتّخذون الصلاة هزوًا ولعبًا ـ من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى

(1) لم يَحظَ أيٌّ من قصص القرآن بما حظيت به قصّة موسى (ع) من التكرار والإعادة، فقد ورد لها ذكرٌ في 120 موضعًا منه، وفقًا لِما أحصاه الأستاذ عبد الكريم الخطيب في كتابه: (عبد الكريم الخطيب، **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، بيروت، دار المعرفة، لا تا، ص235). وأكثر ما يُلاحَظ ذلك في السّور التالية: طه، النّمل، والقصص. ولمزيدٍ من الاطّلاع على فلسفة هذا التكرار الكبير، انظر: المصدر نفسه، ص230 ـ 275.

﴿ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ۝٥٨﴾[1]، فقد رأى الزمخشريّ: أنّ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ دليلًا على ثبوت الأذان بنَصِّ الكتاب[2]. كما إنّ المحقّق الأردبيليّ استنبط من الآية الأُولى، عدم جواز السخرية والاستهزاء بالأذان[3]. ولكنّ موافقة هذين العَلَمين في ما استنبطاه من الآيتين، لا تُلغي أبدًا حقيقة أنّ الحُكم الأهمّ الذي تكفّلت هاتان الآيتان بالدلالة عليه هو، بحسب ما يظهر منهما، وجوب اتّخاذ موقفٍ صارمٍ وحازمٍ في مواجهة كلّ من يُحاول أن يسخر أو أن يهزأ بعقائد المسلمين وتعاليم دينهم والأحكام التي يدينون بها، من صلاةٍ أو أذانٍ أو غير ذلك، وعدم جواز التسامح والتساهل معهم.

إنّ جميع ما تقدّم يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ القرآن الكريم لم يكن

---

(1) سورة المائدة: الآيتان 57 و58.

(2) جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بالأوفست عن طبعة بيروت، دار الكتاب العربيّ، قم، أدب الحوزة، لا تا، ج1، ص650. أقول: ظاهر عبارة المؤلّف بل صريحها: أنّ هذه الاستفادة من الآية المذكورة أعلاه، هي من الزمخشريّ نفسه، ولكنّ الموجود في عبارة الكشّاف حكايتها بلفظ: «قيل». [المترجم].

(3) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق: على زماني نژاد، قم، مؤتمر المقدّس الأردبيليّ، 1375ش، ص123. أقول: هذا نصّ عبارة الأردبيليّ: «الذين يتّخذون دينكم لهوًا ولعبًا وهزوًا ويتمسخرون بدينكم من أهل الكتاب والمشركين، لا يصحّ ولا يجوز لكم أيّها المؤمنون أن تحبّوهم وتولّوهم ويكون بينكم وبينهم مودّةٌ ووداد، وأن تكونوا أولياء لهم، وتجعلوهم أولياء لكم، بل بينكم وبينهم البغضاء والقتال، فإنّ محبّة الله لا يجتمع مع محبّة عدوّه، واتّقوا الله في موالاتكم أعداء الله إن كُنتم مؤمنين حقًّا، وإنّ الإيمان يُعاند موالاة أعداء الدّين. ففيه إشعارٌ بعدم جواز موالاة الفسّاق، والمعاشرة معهم بحيث يُشعر بالصداقة، فافهم». وأنت ترى أنّه ليس في هذه العبارة من الحُكم الذي نسبه إليه المؤلّف عينٌ ولا أثرٌ. [المترجم].

بصدد التشريع مُطلَقًا، ولا كان في معرض التقنين وإصدار الأحكام في أيٍّ من مواضعه، بما فيها تلك الموارد التي تمسّك الفقهاء فيها بالآيات جاعلين إيّاها دليلًا على بعض أحكام الفقه ومسائله، لا لشيءٍ، سوى أنّ الأسباب الداعية له إلى بيان بعض الأحكام، والأهداف المتوخّاة والمرجوّة له من ذكر كلّيّاتها، هي أجنبيّةٌ تمامًا عن الأسباب والدوافع والأهداف التي تُستَشَفّ من كلّ كلامٍ يكون صادرًا عمّن هو في مقام التشريع، إذ يُراد ـ عادةً ـ التقنينُ لها، وذكر أصولها العامّة بكلّ دقّةٍ وتفصيل[1]. بل ليس للقرآن غرضٌ من وراء ذلك، إلّا الهداية والإرشاد إلى أمورٍ عدّة، وما له علاقةٌ بالفقه ومسائله من هذه الأمور، فإنّما يمثّل جزءًا منها، من دون أن يكون لطبيعته الفقهيّة خصوصيّةٌ وموضوعيّةٌ. ولو أنّه كان واردًا في مقام التشريع والتقنين، لما جاز إغفاله لشيءٍ من كلّيّات الأحكام وعمومات المسائل، ولئن كان من المقرَّر أن تُوكَل مهمّة التفصيل وبيان الجزئيّات إلى السنّة، فلا أقلّ إذن من أن يضطلع هو بعبء التأصيل والتقعيد وإبلاغ العمومات والكلّيّات. إلّا أنّ أدنى مقايسةٍ بين الآيات والسنّة، في الواقع الحاليّ لهما، تكفي لمعرفة أنّ كثيرًا من كلّيّات الأحكام وقواعد الفقه، لا وجود لها في القرآن، ولا مجال للعثور عليها إلّا في إطار السنّة.

وممّا يشهد أيضًا لصحّة القول بعدم كون آيات الأحكام مسوقةً للتشريع، أنّنا نقطع بوجود أحكامٍ كان تشريعها في الحقبة المكّيّة، مع أنّ الآيات التي تتحدّث عنها نزلت لاحقًا، في المدينة المنوّرة. وذلك كما في الآية 6 من سورة المائدة، فإنّها مدنيّةٌ، وهي تبيّن

---

(1) تجدر الإشارة هنا: إلى أنّ الآيات التي استفاد منها الفقهاء في مقام الاستنباط، على الرغم من عدم كونها في مقام بيان الحُكم، كثيرةٌ جدًّا. ويكفينا للوقوف على صحّة ذلك نظرةٌ بسيطةٌ إلى الكتب المصنّفة في مجال آيات الأحكام.

كيفيّة الوضوء، مع أنّ الصلاة والوضوء لأجلها، قد كان لهما وجودٌ قبل نزولها، وعمل بهما المُسلمون، قطعًا ويقينًا، في الفترة التي سبقت الهجرة من مكّة المكرّمة[1].

ومن أمثلة ذلك أيضًا: الآية الواردة في باب وجوب صلاة الجمعة، وهي قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾[2]، فقد كانت صلاة الجُمعة تُقام حتّى من قبل هذه الآية، فقد ورد في سبب نزولها: أنّ رسول الله (ص) كان يصلّي الجمعة بأصحابه، إذ أقبلت عيرٌ قد قدِمت من الشّام للتجارة، فخرج إليها جمعٌ منهم، ولم يبقَ معه (ص) إلّا رهطٌ قليلٌ، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه الآية، لتنهاهم عن فعل ذلك[3]. وهو ما دفع ببعضهم إلى القول بأنّها ليست نصًّا في فرض صلاة الجُمعة وأصل تشريعها، بل هي نصٌّ في تحريم البيع ووجوب تركه أثناء انعقادها[4]. ومع عدم وجود آيةٍ أُخرى في باب صلاة الجمعة، فلا يُتَصوَّر أن يكون حُكمها مُستَفادًا إلّا من طريق السنّة. وهذا بعينه، يأتي بالنسبة إلى الوضوء أيضًا، فإنّه مع تأخّر نزول آية الوضوء على عمل المُسلمين به، فلا يبقى في وجوبه إلّا أن يكون مأخوذًا من السنّة ومُستَفادًا من بيان النبيّ (ص).

وليس بعيدًا عن هذا السياق، فقد أحصى السيوطيّ (المتوفّى

---

(1) جلال الدّين السّيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص75. وفي المجال نفسه، انظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، مصدر سابق، ص91.

(2) سورة الجمعة: الآية 9.

(3) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص169. وحول سبق تشريع الجمعة، ودلالة الآية، انظر: فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج10، ص286.

(4) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، ص91.

911هـ)، ومن قبله الزركشيّ (المتوفّى 794هـ)، عددًا من آيات الأحكام الشّبيهة بما تقدّم، مع فارقٍ واحدٍ، وهو أنّ تحقّق الحُكم المبيَّن فيها قد وقع في وقتٍ متأخّرٍ عن زمن نزولها، ومع أنّها ناظرةٌ إلى الحُكم، دالّةٌ عليه، وفي مقام بيانه وتشريعه، إلّا أنّه لم يُؤخَذ بدلالتها هذه، ولا عُمِل بمضمونها هذا، فور نزولها، بل إنّما تحقّق ذلك في ما بعد، وفي ظروفٍ لاحقة. كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾﴾[1]، فإنّ هاتين الآيتين نازلتان ـ على ما نقلوا ـ في زكاة الفطرة، مع أنّ السورة مكّيّةٌ، ولم يكن بمكّة عيدٌ ولا زكاةٌ ولا صومٌ، وإنّما كان ذلك في المدينة لاحقًا[2]. وبهذا نعلم: أنّ هذه الآيات ـ وكذا كثيرٌ من نظائرها ـ أجنبيّةٌ عن مقام بيان الحُكم الشرعيّ في مورد زكاة الفطرة، وإنّما استُفيد من السنّة، وما الاستناد في معرفته إلى الآيات إلّا من باب التطبيق. إذ كيف لنا أن نقبل بأنّ لآيةٍ ما دلالةً على معنًى من المعاني، مع القول بأنّ دلالتها هذه لا تتحقّق ولا تبلغ حدّ الفعليّة إلّا بعد زمنٍ بعيدٍ ـ نسبيًّا ـ يفصلها عن وقت نزولها؟! ولذلك نرى: أنّ الأولى ممّا قالوه في الآيتين المذكورتين أن يُقال: إنّهما أجنبيّتان ولا علاقة لهما بالزكاة بالمعنى الفقهيّ، وليس المقصود من التزكّي الوارد فيهما إلّا مُطلَق إتيان المال، وهو المعنى اللّغويّ[3].

---

(1) سورة الأعلى: الآيتان 14 و15.

(2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص132؛ محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص127. وحول الاستدلال بالآية انظر: مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص248.

(3) لمزيدٍ من الاطّلاع بشأن الفصل بين الحُكم ونزول الآيات، انظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، مصدر سابق، ص89 ـ 93.

2 ـ اللّوازم والتداعيات:

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، بعد أخذ كلّ هذه الشّبهات التي طرحتها نظريّة عدم مشرّعيّة القرآن بالاعتبار، هو الآتي:

ما هي الآثار واللّوازم التي تستتبعها هذه النظريّة؟ وما هي التداعيات والنتائج التي تدعو إليها وتُلزم بها؟ فهل ما تدعو إليه هو: إخراج القرآن عن كونه أحد مدارك الفقه ومراجعه المعتمدة والمقرَّرة، الأمر الذي لا يقبل به أحدٌ؟! أم أنّه الإيمان بعدم دلالته على شيءٍ من الأحكام أصلًا، الأمر الذي ـ بدوره ـ يُخالف البداهة؟! ولو كان ما تستهدفه هذه النظريّة باعتراضاتها الكثيرة وتروم إثباته غير هذا وذاك، فما هو إذن؟!

إنّ القول بأنّ القرآن الكريم ليس في مقام التشريع، وأنّه لم يستخدم في التعبير عن الأمر والنهي ألفاظهما الصريحة وصيغهما المحدّدة، بما ينسجم مع الإطار المعروف لهما، إنّ هذا القول لا يُمكن استغلاله بشكلٍ سليم ووضعه في المكان الصحيح والمناسب، إلّا بعد إجراء مقارنة بين النظريّتين، أعني: القائلة بمشرّعيّة القرآن والنافية لها، وبعد مقايسة إحداهما بالأخرى.

إنّ أهمّ ما تدّعيه وترتكز عليه نظريّة النافين لمشرّعيّة القرآن هو: أنّه كتابٌ لا يُشبه كتب التشريع والتقنين الأُخرى، التي تلقى رواجًا وانتشارًا، والتي تتّسم بطابعٍ خاصٍّ من الدقّة والتفصيل، ولذلك، فلم يكن من الممكن أن يُتعامَل معه بالمعاملة نفسها التي تلقاها تلك الكتب القانونيّة والحقوقيّة، ولا كان مقبولًا أن يُنتَظَر منه النهوض فعلًا ببيان جميع الأحكام الشرعيّة، أو أن يكون في كلّ مطلبٍ يذكره ويُشير إليه القابليّة والصلاحيّة للوقوع في طريق استنباطها، لا بشكلٍ مباشرٍ ولا غيره. وفي ما يلي، نشير على وجه الإجمال إلى التداعيات والآثار التي تترتّب على هذه النظريّة:

1) يجب الوقوف في الأخذ منه عند حدّ العمومات، والاقتصار على العناوين الكلّيّة التي لا تتبدّل ولا تتغيّر مهما تغيّرت الظّروف وتبدّلت الأحوال، من قبيل: الصلاة والصيام والحجّ والأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر والجهاد و...؛ لأنّ أمر تشريع أحكامها وتفصيلها موكولٌ إلى النبيّ (ص).

2) بالتدقيق في خصوصيّات التراكيب القرآنيّة، وفي تقدّمها وتأخّرها، لا يعود مجال للاستناد إليه والاستفادة من جمله وتراكيبه لفهم أحكامِ وإثباتها، كالوجوب والاستحباب، أو تعيين حدودٍ، وما إلى ذلك، لأنّ الوحي ليس في مقام البيان من هذه الجهة، أي جهة التشريع، وإنّما هو مسوقٌ للإرشاد إلى الأحكام الكلّيّة الإلهيّة، ومن هنا، فلا إطلاق له ليُتَمَسَّك به، كما القيود التي يتوقّر عليها لا يَثبت لها مفهومٌ، وكذلك، فإنّ التعليلات الذي يذكرها لا يُمكن الاستناد إليها لتعميم الأحكام بواسطتها وتوسعة دائرتها.

3) لمّا لم تكن هذه الطريقة القرآنيّة في البيان والاستعراض مختصّةً بالمواضيع التي لها علاقةٌ بالجانب الفقهيّ، بل كانت مطّردةً ومتّبعةً في المسائل والمواضيع كافّة، وفي مُختلف المجالات، كالمسائل التاريخيّة والكلاميّة والعلميّة المتعدّدة، لمّا لم تكن كذلك، كان من الواجب أن تكون الاستفادة من الخطاب القرآنيّ فيها، مقيّدةً بالقيود والشروط نفسها التي اعتبرناها في جواز الاستفادة منه في الجانب الفقهيّ والتشريعيّ، بمعنى: أنّه كما لم يجز أن يُنتَظَر من القرآن أن يكون مشتملًا على كافّة مسائل الفقه ومبيّنًا لجميع أحكامه، فكذلك، من غير المقبول أن يُنتَظَر منه أن يكون مبيّنًا وجامعًا لمسائل العلوم الإنسانيّة، مثلًا، أو أن تكون ألفاظه وعباراته

صالحةً لأن يُستَخرج منها وقائع عهد النبيّ (ص) أو الأنبياء السابقين (ع)، وهكذا... لأنّه، وإن كان يُشير إلى بعض هذه المسائل أحيانًا، إلّا أنّ هذه الإشارة لا تكفي لجعله كتابًا كلاميًّا أو تاريخيًّا أو علميًّا، فضلًا عن أن تجعله يتحوّل إلى كتابٍ مصنّفٍ لمعالجة مسائل العلوم الإنسانيّة، بل هي لا تكفي حتّى لإظهار كونه ناظرًا إلى هذه المسائل والعلوم. وإنّما تندرج إشارة القرآن إليها وتعرّضه لها في سياق التمهيد لغرضه الأصليّ، وخدمةً له، والذي هو: الإرشاد والهداية، مع التركيز على تحذير الناس وتنبيههم وإنذارهم، لإيقاظ قلوبهم من غفلتها، والسير بهم نحو خالقهم، عبر تذكيرهم بالأوامر والنواهي التي قد فُصّلت لهم وعرفوا خصوصيّاتها في السنّة المباركة، وإسماعهم من الكلمات ما ينفع لحثّهم على العمل ودعوتهم إلى الامتثال، ولو كانت هذه الكلمات عامّةً وخارجةً عن الاصطلاح الخاصّ.

4) إنّ عدم كون القرآن مشرّعًا للأحكام أو كتابًا فقهيًّا وعقديًّا وأخلاقيًّا، لا يعني عدم تدخّله في هذه المجالات، وابتعاده عنها. بل هو ـ بالنسبة إليها ـ يؤدّي دورًا في غاية الأهمّيّة، وهو دور المهندس الذي يقوم على تهذيب العقيدة وتشذيبها، ويتكفّل برسم الإطار العامّ والكلّيّ لمسائل الفقه والعقائد والأخلاق، وهذا ـ تمامًا ـ كما إنّ كلًا من العقل والسنّة يحتوي على مطالب في المجال المعنويّ والدينيّ، ويُشير ويُرشد إليها. فالقرآن هو المتن الوحيد الذي يسهر دائمًا وأبدًا على استنتاجات العقل، ليصحّحها ويقوّمها، ويضمن صحّة الفهم ويتكفّل بتوفير الاطمئنان بسلامة السنّة من التصحيف والتحريف والتفريط، ومن المخاطر والمضارّ التي يُمكن أن تُصيبها وتحيق بها من جرّاء ذلك.

فهنا دعويان؛ **إحداهما**: أنّ القرآن يتّصف بأنّه المهندس الذي يقوم على صيانة العقيدة وحفظها، **والثانية**: أنّه هو المشرّع للأحكام. وما أوضح الاختلاف وأوسع الهوّة بين هاتين الدعويَين! فإنّ كون القرآن قائمًا على الشريعة، وعلى رأسها، والذي يرسم لها الخطّ والنهج الذي تسير عليه، شيءٌ، وكونه واردًا في مقام بيان أحكامها وتفصيلها شيءٌ آخر، وكم بينهما من بونٍ واسع وفرقٍ شاسع!!

نعم، لا يتكفّل القرآن بذكر جميع الاعتقادات والأخلاق ومسائل العلوم وبيانها، إلّا أنّه، وبشكلٍ ما، يحتويها ويجمعها، لا بالتفصيل وبعناوينها الخاصّة، وإنّما في ضمن العناوين العامّة ورؤوس المطالب الكلّيّة التي تشملها وتتّسع لها. فليست وظيفة القرآن الكريم جمع المسائل وأن يحيط بتفاصيلها وخصوصيّاتها، بحيث يتدخّل في كلّ مفردةٍ منها، ليحدّد الموقف التفصيليّ تجاهها. وإنّما وظيفته رسم الحدود العامّة التي تؤطّر مسائل الدين وأحكام الشريعة، وتحديد المجال العامّ الذي لا يُسمَح لها بتجاوزه وتخطّيه. ومن هنا، لم يكن معنيًّا ببيان المسائل، لا بكلّيّاتها وقواعدها العامّة ولا بجزئيّاتها وتفصيلاتها، وإنّما كان الغرض المقصود والمطلوب له ترسيم الحدود والأطر وتحديد الأصول والقواعد العامّة.

5) ذهب جمعٌ من الأخباريّين إلى المنع من العمل بالقرآن الكريم في الأحكام الشرعيّة، وأنكروا أصل جواز الاعتماد عليه والاستفادة من آياته في مقام استنباط مسائل الفقه، اعتقادًا منهم بانحصار هذا الحقّ، حقّ الرجوع إلى الآيات والاستنباط منها، في المعصومين (ع)، وبأنّه من مختصّاتهم التي لا تكون لغيرهم[1]. وترجع هذه الدعوى، في حقيقتها،

---

(1) يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، مصدر سابق، ج1، ص32 ـ 34.

إلى إنكار شكلٍ من أشكال المشرّعيّة التي قال بها غيرهم للقرآن الكريم.

والذي حدا بهم إلى هذا الإنكار، أنّهم يعتقدون بأنّ ظواهر ألفاظه فاقدةٌ للاعتبار مسلوبةٌ عن الحجّيّة، ولهذا السبب، فإنّ السبل إلى آيات الكتاب كانت محصورةً عندهم في الطرق غير المباشرة، أي: التي تعتمد الأخبار والروايات الواردة عن أهل البيت (ع) بوصفها الوسيلة الوحيدة والأساس لفهمه والاستفادة منه. وهذا يعني: أنّهم جعلوا القرآن الكريم واقعًا في طول السنّة، ومتأثّرًا بها، إذ المفروض أنّها الملاك لفهم آياته، وأنّ أيّ فهم للآيات من دون مراجعتها والعودة إليها فهو فهمٌ فاقدٌ للقيمة والاعتبار[1]، وعلى هذا: فحتّى حُكمهم بلزوم مراجعة السنّة في فهم الآيات، حتّى هذا الحُكم، لا بدّ من أن يلتزموا بكونه مُستَفادًا من السنّة، ومدلولًا عليه بها.

3 ـ النقد والتحليل:

قبل الخوض في مناقشة أدلّة هذه النظريّة وتحليل ما جاء فيها ونقده، لا بدّ من تنقيح الدور الذي يلعبه القرآن الكريم في مجال الشرعيّات، وبيانه وتوصيفه بشكلٍ دقيق، وتحديد النتائج المتوقّعة منه في هذا المجال، لكي يتسنّى لنا تنظيم آياته على أساسٍ من الانسجام والتوازن بين مضامينها من جهة، وبين نتائجه وفوائده المترقّبة من جهةٍ أُخرى. فنقول:

أشرنا في بداية البحث، وبالتحديد: في موضوع (خصائص الفقه القرآني ومميّزاته)، إلى أنّ القرآن في مجال بيان الأحكام وإبلاغها،

(1) مرتضى المطهّري، آشنايى با علوم اسلامي، ص24.

اتّبع أسلوب الإيجاز والاختصار، واجتنب الدخول والخوض في خصوصيّاتها وجزئيّاتها، مصوّرًا إيّاها بشكلٍ متفرّقٍ وتدريجيٍّ ومتقطّع، من دون أن يستوفي البحث عن كلّ واحدٍ من موضوعاتها في سورةٍ واحدة، أو في مقطعٍ معيَّنٍ من آياته. والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ كثيرًا من الأحكام قد عُبِّر عنها فيه بألفاظٍ متشابهة، تحتمل كثيرًا من الاحتمالات وتتّسع للعديد من وجوه التفسير والتأويل، من دون أن تكون بضرسٍ قاطعٍ، ومن دون أن تشتمل على درجةٍ من الوضوح بحيث تكفي لجعل الفَقيه يتعامل مع ألفاظه وتراكيبه على أساس أنّها المادّة الملائمة التي تُعينه على الوصول إلى استنباط الحُكم الشرعيّ، فإنّ كثرة الاحتمالات والتساؤلات التي تُثيرها وتؤجّجها، تجعل الإجمال والغموض يُسيطران على أجواء الصورة المفهومة من هذه الجمل.

ومن جهةٍ أُخرى، فإنّ القرآن قد دمج، وإلى حدٍّ كبيرٍ، بين الأحكام وبين سائر المواضيع التي تعرّض لها، فلم يخصّص لبحثه عن الأحكام موضعًا محدّدًا، بل إنّما ساقها وبحث عنها في ضمن بحثه حول مسائل العقيدة والأخلاق والتاريخ. كما إنّ لحن التكليف الذي استخدمه كان خارجًا وبعيدًا عمّا هو المألوف له والمُصطَلح عليه في المجالين الفقهيّ والحقوقيّ، إذ ـ وعلى سبيل المثال ـ لا وجود فيه للألفاظ الصريحة التي تختصّ بكلٍّ من الأحكام التكليفيّة الخمسة، نحو: (واجب، وحرام، ومستحبّ، ومكروه، ومباح). وممّا لا شكّ فيه: أنّ هذه الطريقة المتّبعة قرآنيًّا تستند إلى فلسفةٍ خاصّةٍ في الخطاب والبيان، ولها أهدافٌ معيّنة، ولكن سنعرض لها لاحقًا بإذنه تعالى.

والأهمّ في ما نحن فيه: أن نُثبت أنّ تفرّد البيان القرآنيّ بهذه الطريقة الفريدة والمتميّزة، لا يُنافي كونه واردًا في مقام التشريع

وبيان الأحكام، ولا يقتضي سلب الأهليّة التشريعيّة عنه، ولا يحتّم أن يكون الشّكل الذي جاءت عليه آياته شكلًا مرفوضًا أو مُستَغربًا في عُرف التقنين والتشريع. نعم، هي ليست بيانًا مباشرًا للأحكام، ولكنّها وحيٌ إلهيٌّ وكلامٌ مُنزَلٌ، وما كان كذلك، فلا يُلقى اعتباطًا ولا جُزافًا، ولا يكون لمجرّد تنميق الألفاظ والتفنّن في العبارة، بل يكون لكلّ قيدٍ أو حرفٍ فيه، دخالةٌ في المعنى المقصود، لأنّه كلامٌ أُريدَ له أن يكون جاريًا على طبق القواعد المقرّرة والمعمول بها في المحاورات العُرفيّة، ومن هنا، فلا يبقى للمنع من صحّة الأخذ به والعمل بمضمونه والاستناد إليه في مقام الاستنباط وجهٌ ولا مبرّر.

وعلى هذا الأساس، فلن يكون القرآن مدركًا للأحكام، وعلى حدّ سائر مداركها فحسب، بل هو يتخطّى ذلك كلّه ليكون أوّل هذه المدارك وأهمّ منابع الفقه الإسلاميّ على الإطلاق، حتى إنّ سائر المصادر والمنابع تستمدّ منه أصولها، وبه تَثبت شرعيّتها، وتُعرَف موارد جريانها، وبواسطة عرضها عليه يُحكم بالصوابيّة لأصولها وفروعها، بل وحتّى لطرقها وأساليبها.

وأمّا الشّبهات والتساؤلات التي أثارها المنكرون لمشرّعيّة القرآن، فهي جميعًا ـ في ما نراه ـ لا تكفي لتتسبّب بإشكاليّةٍ لها القُدرة على تعطيل كلّ إمكانيّةٍ للاستفادة منه على الصعيد الفقهيّ، بل على العكس من ذلك، فإنّنا نرى في ما أُثيرَ في هذه التساؤلات جانبًا كبيرًا من حسنات هذا الكتاب الإلهيّ الخالد، والضّامن المهمّ له للحفاظ على عناصره الإيجابيّة التي ميّزته عن أيّ كتابٍ آخر، كالقدرة على الحفاظ على نضارته التي كان عليها إبّان نزوله، والاستمرار والبقاء على ما كان عليه في تلك الفترة، من الجاذبيّة والمرونة والحيويّة والحثّ على التفكير والتأمّل، وذلك على الرغم من تعاقب الأجيال وكرّ الأيّام والسنين. ولأنّ لهذه العناصر أثرًا كبيرًا

في تحقيق القرآن وإنجازه للأهداف المرسومة له والمرجوّة منه، لأنّها كذلك، نجده يعتمدها في مُختلف الشّؤون والأبعاد التي تعرّض لها، ومن بينها: الشّأن الفقهيّ.

ولكي نتمكّن هنا من تقديم إجاباتٍ واضحةٍ عن كلّ ما قد طرحته النظريّة المذكورة من اعتراضاتٍ وتساؤلات، فلا بدّ لنا من أن نجيب أوّلًا على هذا السؤال المهمّ وهو: ما هي الشروط التي يجب توفّرها في أيّ كتابٍ دينيٍّ مُنزَلٍ لغرض الهداية، لكي يتمكّن بواسطتها من النهوض بالدور الإرشاديّ والتربويّ المنوط به، مع ضمان الديمومة والخلود له، خلودًا وبقاءً لا يمسّ في حداثته، بحيث لا يكون متأثّرًا بجمود الألفاظ، ولا خاضعًا لها، بل يكون حيويًّا متحرّكًا صالحًا لمخاطبة أهل كلّ عصرٍ بلغتهم، لينهلوا منه ويفهموا معانيه، كلٌّ على حسب طاقته وبما يُتيح له مُستوى الإدراك الذي بلغه، وليجدوا فيه ما يحتاجونه من الأجوبة والحلول والقضايا التي تنفعهم في التعامل مع المسائل المُستحدثة التي تواجههم، وترشدهم إلى الموقف الصحيح الذي ينبغي لهم أن يتّخذوه بإزائها؟! وبالتالي: فما هي الأسس والضّوابط التي ينبغي على كتابٍ كهذا أن يتوفّر عليها، لكي يكون مقوّمًا للأحكام المستنبطة، وضمانةً أبديّةً يجب الركون والعودة إليها لمعرفة صوابيّتها؟!

إنّ اختيار القرآن لهذا اللّحن المميّز في الخطاب، واتّباعه لهذه الطريقة الاستثنائيّة في بيان الأحكام، جاء كنتيجةٍ طبيعيّةٍ حتميّةٍ وقهريّةٍ لهذه الحقيقة الواقعيّة الثّابتة، والتي ألقت بظلالها عليه وفرضت نفسها بقوّةٍ، وهي حقيقة: أنّه آخر كتابٍ مُنزلٍ من عند الله تعالى، وأنّ ألفاظه وكلماته هي ألفاظ الوحي وكلماته، وأنّه قد أُنزِل على قلب خاتم الأنبياء والمرسلين (ص) ليكون الكتاب الوحيد الذي يحتضن بين دفّتيه أحكام شريعته الخالدة. ومن هنا، كان تفرّده عن

غيره واتّصافه بمميّزاتٍ خاصّة أمرًا ضروريًا وملحًّا، ولم يكن من الجائز أبدًا أن يُحاكَم الأسلوب القرآنيّ في مجال إبلاغ الأحكام وبيانها على أساس الأسلوب المتعارف والمُعتمد لذلك في سائر كتب التشريع، إذ لا يجوز اعتبار هذا الأسلوب وكأنّه الأنموذج الوحيد أو الأمثل الذي يجب الاحتذاء به ولا يجوز التعدّي عنه، بل يختلف الأسلوب الأمثل لكلّ كتابٍ باختلاف دور هذا الكتاب والأغراض التي أُريد له أن يحقّقها ويوصل إليها، والقرآن ليس كغيره من الكتب الدينيّة أو التشريعيّة، كيف؟! وهو يتفرّد عنها في كونه كتابًا دينيًّا يتطلّع إلى الإرشاد بجنبتيه: النظريّة والعمليّة معًا، من دون أن يتلخّص في ذكر الأحكام، أو أن يكون مقصورًا على عصر النبيّ (ص).

وقد حدّد مونتسكيو (المتوفّى 1755م) الشروط والضّوابط التي يجب توفّرها في القانون العامّ والجامع، بما يأتي:

1 ـ اعتماد الإيجاز الذي يترافق مع السهولة والبساطة كأسلوبٍ في البيان.

2 ـ استخدام التعابير المُطلَقة وغير النسبيّة، فلا يجوز أن يكون محدودًا بحيث يوجّه خطابه إلى شريحةٍ معيّنة دون غيرها، بل لا بدّ من أن يراعي اختلاف الشرائح في الفهم ووجهات النظر.

3 ـ معالجة نصوصه للمسائل التي لها وجودٌ وتحقّقٌ في الواقع الاجتماعيّ، وترك الفروض والاحتمالات البعيدة عن اهتمام الناس والخارجة عن محلّ ابتلائهم.

4 ـ خلوّ نصوص القانون من التعقيد والإبهام، إذ كان المخاطَب به الناس العاديّين.

5 ـ امتناع القانون، قدر الإمكان، عن ذكر علل أحكامه، لِما يُوجبه ذكرها من الاختلاف والتباين.

6 ـ أن يكون هدفه وضع القوانين بشكلٍ محدّدٍ ومشخّص.

7 ـ المشرّع الحكيم هو الذي يُفسح المجال ـ دائمًا ـ أمام تطوّر القانون ويوفّر الأرضيّة المناسبة لذلك. وأمّا الأحكام التي لها محدوديّةٌ وموردٌ معيّنٌ بنظره، فيؤدّيها ويُعبّر عنها بكيفيّةٍ تُظهر هذه المحدوديّة[1].

وزاد العلّامة السنهوريّ في بحثه عن القانون المدنيّ ضابطةً أخرى، تُضاف إلى ما تقدّم، وهي:

8 ـ على المشرّع الحكيم العمل على صياغة متن القانون بطريقةٍ تضمن لعباراته ولموادّه أن تحافظ على حيويّتها ونضارتها، على مدى الأزمان والعصور، ولا يكون له ذلك إلّا بأن يترك لقارئ هذا المتن هامشًا مفتوحًا يُتيح له التحرّك نحو تفعيل قدراته التحليليّة تجاه هذه العبارات وتنشيطها، كلّ ذلك من دون أن يوجب تعقيدًا فيها أو يُفضي إلى الإخلال بدقّة ألفاظها[2].

وأفضل وسيلةٍ لتحقيق هذين الهدفين: أعني: الحيويّة والدقّة، هي إعراض الشّارع الحكيم عن تضمين قانونه لتلك النوعيّة من الأحكام التي تكون في معرض الزوال أو التبدّل السريع، واستبدالها

---

(1) يقولون في علم الأصول: العلل تعمّم وتخصّص، توسّع وتضيّق. انظر: أحمد محمّد شريف، **نظريّة تفسير النّصوص**، مصدر سابق، ص25، نقلًا عن الحقوقيّ الفرنسيّ: ب. ألن.

(2) المصدر نفسه، ص 26، نقلًا عن: السّنهوريّ، مجلّة القانون والاقتصاد، العدد الأوّل، السّنة 6، ص 71.

بالمعايير الكلّيّة والأصول والضّوابط العامّة التي تُعين الفقهاء وعلماء الحقوق على التفريع عليها والاستمداد منها لتدوين الأحكام الخاصّة بما يتناسب وخصوصيّات كلّ واقعةٍ من الوقائع والحوادث، وتقلّباتها في الظّروف والأحوال[1].

وما يُمكن الجزم به في هذا المقام، أنّ المبحوث عنه هنا، لو كان أحد الكتب العاديّة في مجال الفقه والقانون، فإنّ هذه الشروط المتقدّمة ستكون، دون شكٍّ، هي الأمور التي ينبغي أن تكون نافذةً فيه ومعمولًا بها. أمّا والبحث يتمحور حول القرآن، فلا بدّ من فرض شروطٍ أُخرى ومواصفاتٍ خاصّة، لاختلافه، كما أشرنا سابقًا، عن سائر الكتب المتعارفة، اختلافًا جوهريًّا، من جهة أنّه كتابٌ دينيٌّ التزم بأن يضمّ في جنباته المسائل التي تشترك في تحقيق هدفه الأسنى، وهو الهداية، وإن كانت لا تعالج موضوعًا واحدًا، فلذلك تنوّعت مسائله إلى مسائل عقديّةٍ تارةً وأخلاقيّةٍ أُخرى، وعمليّةٍ ثالثةً، وهكذا... نعم، كونه على هذه الصفة، لا يُنافي لجوءه في بعض آيات الأحكام إلى مراعاة هذه الشروط المذكورة والاستفادة من خواصّها.

وهذا يعيدنا إلى التساؤل الذي سبق أن طرحناه، وهو:

ما هي الأوصاف التي على الكتاب الدينيّ أن يتحلّى بها لكي يكون جامعًا؟ وما هو المعيار الذي على أساسه يُحكَم له بالجامعيّة والإحاطة؟ وهل ثمة تفاوتٌ بين جامعيّته وبين جامعيّة الفقه؟ وهل

---

(1) المقصود أنّه: يجب الاستفادة من القرآن في مجال التعرّف على الإطار المناسب والملائم الذي ينبغي لوضع القوانين أن يلتزمه؟ وإذا كان القرآن الكريم قد وضع قانونًا جديدًا، فهل جاء وضعه له على طبق الأصول والقواعد التي توصّلنا إليها من التجارب الإنسانيّة في هذا المجال أم لا؟

كونه كتابًا جامعًا يعني أنّه كتابٌ موسوعيٌّ يُشابه ذلك الصنف من الكتب الذي يُعرَف باسم: (الكشكول) أو (دائرة المعارف)، والتي يَحسن اشتمالها على كلّ شيءٍ؟

وفي ما يتعلّق بهذا السؤال الأخير، فمن الواضح أنّ الجواب عنه لا يكون إلّا بالنفي؛ ذلك أنّ كونه دائرةً للمعارف يفترض أنّه يحتاج، دومًا وبشكلٍ مُستمرّ، إلى مراجعة ما دُوِّن فيه من معلومات، وإعادةِ النظر فيها، سنةً بعد سنة، لتقويمها وتتميم نواقصها وإصلاح عيوبها. كما إنّ كونه شبيهًا بالكشكول يبتعد به عن طبيعة الكتب الدينيّة، التي لا تكون لمجرّد الإخبار وإيصال المعلومات، بل يكون لها من وراء ذلك هدفٌ ترمي إليه وتسعى إلى تحقيقه، ما جعلها تتفرّد بأسلوبٍ خاصٍّ في عرض الفكرة وفي الاستنتاج منها.

وعلى هذا الأساس، وبما أنّ الوحي قد أُنزل على النبيّ (ص) على شكل كتابٍ له ملامحه التي يختصّ ويتميّز بها، مع كونه يتعرّض للأحكام ويبيّنها، فلا يصحّ أن يتمّ البحث عن المعايير التي تجعل منه كتابًا جامعًا إلّا بالنظر إلى الهداية والأغراض المعنويّة التي يهدف إليها. وقد تعرّضنا لذلك وفصّلناه في بحثٍ مُستقلٍّ[1].

وإنّما نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض هذه المعايير على سبيل الإجمال:

1 ـ لا يُعتَبَر الكتاب الدينيّ كتابًا جامعًا وكاملًا، إلّا إذا كان التزوّد والتعلّم والاستفادة منه والاستناد إليه مُتاحًا لجميع الناس، ويكون في متناول طبقات الناس كافّةً، عالِمهم والجاهل، العاديّ منهم والمفكّر المحقّق، على السواء.

(1) انظر: محمّد علي إيازي، **جامعيت قرآن**، رشت، طبعة كتاب مبين، 1378ش، ص113 ـ 114.

وواضحٌ، أنّ الأجدر بالكتاب، أيّ كتابٍ، لكي تكون له القدرة على احتلال هذه المكانة المتميّزة، أن لا يكون ضخمًا كبير الحجم، ليسهل حمله وحفظه والتنقّل به من مكانٍ إلى مكان؛ خاصّةً وأنّ عصر نزوله اتّسم بفقدانه المظاهر والتقنيّات الحديثة كافّة التي نشهدها حاليًّا، من اتّساع حركة الطبع والنشر وسهولة الحمل والنقل، والبرامج الرقميّة المتطوّرة، التي سهّلت تسجيل المعلومات ونقلها بأخفّ الوسائل وأسهلها، كالأوراق والأفلام والصور المصغّرة ـ (microfilm) ـ والشرائط المغناطيسيّة والأقراص اللّيزريّة المضغوطة و.. مع وضوح الدور الهامّ الذي تلعبه هذه التقنيّات في حماية أيّ كتابٍ من التحريف والتصحيف، وفي صيانته من الزيادة والنقص والزوال. وبالفعل، فقد كان لصغر حجم القرآن وقلّة صفحاته، أكبر الأثر، في عصرٍ كعصر نزوله، في تسهيل قراءته والرجوع إليه وتعلّمه وتعليمه وحفظه وكتابته والتنقّل به.

ومن هنا، لم يكن من المنطقيّ أبدًا في كتابٍ يعرض لمسائل متباينة، ويجمع بين الأضداد، أن يُبيَّن فيه كلّ شيءٍ على سبيل الإطناب، أو يُتوسّع فيه في كلّ مسألةٍ إلى حدّ الإحاطة بكلّ تفاصيلها وجزئيّاتها وفروعها، بل يجب الاقتصار على أصول المطالب العقديّة والتاريخيّة والفقهيّة، مع اعتماد البساطة والسهولة والاجتناب عن أسلوب التعقيد في استعراضها وبيانها، مع التركيز فيه على الهداية والبُعد الإرشاديّ.

2 ـ لا بدّ في هذا الكتاب من أن يكون، على الدوام وبشكلٍ مُستمرّ، على قدرٍ عالٍ من الجاذبيّة والقُدرة على شدّ انتباه قارئه وتحويل اهتمامه إليه، لأنّ فقدانه لهذه الجاذبيّة، في وقتٍ من الأوقات، يكفي لتحويل الأنظار عنه، وإزالته عن

مكانته المركزيّة التي لا غنى له عنها إذا أراد أن يكون وسيلةً فعّالةً للهداية والإرشاد، بل إنّ فوات هذه الجاذبيّة وعدم بقائها واستمرارها يشكّل أحد أهمّ الأسباب التي تؤدّي قهرًا إلى تضييعه وعدم الحرص على صيانته وحفظه؛ إذ ما أكثر الكتب المصنّفة، والتي كانت في زمن تأليفها تحتلّ مكانةً هامّةً، لا لأهمّيّة الموضوع الذي تتناوله فحسب، بل لأنّها كانت من الجاذبيّة بحيث وجدت طريقها إلى قلوب الناس ومشاعرهم، كما في كثيرٍ من الكتب العقديّة، إلّا أنّها، وبمرور الزمن، فقدت هذه المكانة المعنويّة التي كانت لها، أو على الأقلّ، قلّ الاهتمام بها وانحصر في قلّةٍ قليلة وفئةٍ معيّنة، وما ذلك إلّا لأنّ مرور الزمن وتعاقب الأيّام أفقداها سرّ بقائها وقوّتها، أعني: الجاذبيّة التي كانت عليها.

3 ـ أن يكون مقدّسًا، يتّصف بالقُدسيّة والشرعيّة، بمعنى: أنّه يجب في ألفاظه وعباراته أن تكون معلومة الانتساب إلى الوحي الإلهيّ، إذ بذلك فقط، لا تكون مضامينه قابلةً للمناقشة أو الرفض أو التشكيك، ولولا ذلك، لما كان مبرَّرًا أصلًا أن يُطلَب من الناس أن يتعاهدوه بكثرة القراءة والحفظ والتدبّر، والتعامل معه بوصفه أمرًا يجب تقديسه وتبجيله واحترامه.

4 ـ أن يبقى مضمونه غضًّا وطريًّا، ما يعني: ضرورة أن يكون مبيَّنًا بكيفيّةٍ مميّزة تبعث القارئ، في كلّ مرّةٍ تقع عيناه عليها، على التأمّل والتدبّر في ألفاظه، وتفتح أمامه، دائمًا، آفاقًا جديدةً في فهم مراميه وسبر أغواره، وتتيح له استكشاف مضامينه التي كانت خافيةً عليه في ما سبق.

5 ـ أن يكون محيّرًا، باعثًا على التأمّل والتفكّر والحيرة، لا

الحيرة التي يكون منشؤها الشكّ والتردّد وعدم الثبات في الرأي، بل حيرةً ناجمةً عن اعتماد هذا الكتاب خطابًا حمّالًا لوجوهٍ ومعانٍ متعدّدة وقابلًا لآراءٍ متفاوتة، كما قال تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾[1]، ليكون على الدوام مُثيرًا ومحرّكًا للفضول العلميّ، ودافعًا نحو المزيد من البحث والتحقيق. وبفضل توفّره على هذه الخاصّيّة، كان القرآن كتابًا في متناول الجميع، يُتاح لكلّ الناس أن يستفيدوا منه، ويُتَصَوَّر في شأنه أن يأتي، في كلّ حينٍ وزمان، جيلٌ جديدٌ من العلماء والمفكّرين ليكشف النقاب ويزيح الستار عن معانٍ جديدةٍ له.

6 ـ أن يكون حَسَن اللّفظ، لطيف العبارة، عابقًا بالمحسّنات اللّفظيّة وبالمظاهر الجماليّة التي تُعنى بتزيين اللّفظ، والتي تُكسب ألفاظه رونقًا في الشّكل وجاذبيّةً في الصورة، زيادةً على ما يلحقها بسبب جماليّة محتواها والمضمون الذي تكشف عنه. وهذا الرونق والجمال يُلقي بظلاله وآثاره الإيجابيّة على القرآن، وينفعه تارةً في تسهيل قراءته وحفظه وعمليّة تلقينه للأطفال والشّباب، ويُعينه تارةً أُخرى على بلوغ أهدافه الأساس، كالهداية، إذ لا يُمكن لأيّ قارئٍ لآياته، وهو يرى إيقاع عباراته ولحنها وتراكيبها، والتأليف الرائع بين مفرداتها، والتطبيق الأكمل فيه لفنون البلاغة وأصولها، لا يُمكن له وهو يرى كلّ ذلك إلّا أن ينشدّ وينجذب إليه، ويُبدي إعجابه به، ويستشعر طراوته والمرونة المعنويّة فيه.

هذا كلّه، ما يتعلّق بالشروط التي ترجع إلى الجانب اللّفظيّ لهذا الكتاب. غير أنّها لوحدها ليست كافيةً لإيصاله إلى مُستوى الكمال

---

(1) سورة الزمر: الآية 23.

المنشود له، الذي يهيّئ له القابليّة للبقاء ويضمن له الدوام على النضارة والحيويّة، بل لا بدّ، إلى جانب ما مرّ، من أن يتوفّر عددٌ من الشروط الراجعة إلى مضمونه ومُحتواه، نشير إليها في ما يأتي، وهي:

أ - **المطابقة للحاجات الفطريّة**: يعني: أنّ على الأحكام والمقرّرات التي يبيّنها هذا الكتاب أن تكون على وفق الحاجات الأوّليّة والأصليّة للإنسان، وملائِمةً لمُقتضيات طبعه وفطرته، وبما أنّ الإنسان مزيجٌ من المادّة والروح، كان لا بدّ لتعاليمه من أن تكون ملبّيةً لحاجاته على كلا هذين الصعيدين. وهنا، فإذا كانت طبيعة البشر عامّةً ونوعيّةً، لا تخضع للزمان والمكان، ولا تتأثّر بتقلّباتهما وتصرّفاتهما، وجاء الدين مراعيًا لكافّة احتياجاتهم النابعة من البُعدَين: الجسميّ والروحيّ، وجاءت تعاليمه ملاحِظةً لجميع الحيثيّات والملابسات، فلا شكّ في أنّه سيُكتَب له بذلك الخلود والدوام، ولأحكامه البقاء والاستمرار.

وبعبارةٍ ثانية: فالإنسان، وإن كان قادرًا بفطرته على تشخيص الحقّ والباطل، وعلى التمييز بينهما، على ما دلّت عليه الآية: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1]، إلّا أنّ هذا لا يُلغي الحاجة إلى الدين ليكون مؤكّدًا لمقتضيات فطرة الإنسان ومذكّرًا بها، ولإتمام الحجّة. وحينئذٍ: فلا يكون للدّين نصيبٌ في الاستمراريّة والبقاء، إلّا إذا كان يحمل من الحقائق والتعاليم ما يلائم فطرة البشر، ويلبّي مختلف حاجاتهم، ويؤمّن كافّة المتطلّبات اللّازمة لهم للارتقاء إلى مقام العبادة، والذي هو العلّة من إيجادهم، والهدف من خلقتهم. بل

---

(1) سورة الشمس: الآية 8.

نضيف إلى ذلك: أنّ هذه الشروط لو توفّرت في تعاليم الدين وأحكامه، لجعلتها قادرةً على التكيّف مع تقلّبات الزمان وتحوّلاته، والتعايش والتأقلم مع اختلاف الظّروف وتغيّر الأحوال، ما يعني: سلامة هذه التعاليم والأحكام من المحو والاندراس، وقدرتها على البقاء حيّةً إلى أبد الآبدين.

ب ـ **الواقعيّة**: يُعتبَر القانون حكيمًا ومُتقَنًا، وبالتالي: مفيدًا ونافعًا، عندما لا يكون امتثاله والعمل بمقتضاه موجبًا لوقوع المكلّف في المشاكل والمحاذير، لا على الصعيد الفرديّ فحسب، بل لو كانت المشاكل التي يتسبّب بها هذا القانون ممّا يعود ضررها على المُجتمع ككلّ، أو يشكّل عائقًا يحول بين أكثر الأفراد وبين العمل والتطبيق والانتفاع، فإنّ سلب الحكمة والنفع عنه، والحالة هذه، أوضح وأجلى.

ويجدر العلم هنا، بأنّ لزوم مراعاة القانون للواقعيّة ليس مقيَّدًا أو محصورًا بالجانب الفرديّ، بل لا بدّ له من أن يُعالج كافّة المسائل التي يواجهها بهذا النفَس الواقعيّ، وهذه النزعة والنظرة الواقعيّة، سواء أكانت هذه المسائل التي يعرض ويتصدّى لها فرديّةً أم جمعيّة، بمعنى: أنّ على القانون أن يبقى نافعًا ومفيدًا وصالحًا للعلاج غير عاجزٍ عن إبداء الحلول واقتراحها في أيّ ظرفٍ من الظّروف أو حالٍ من الأحوال، ومهما كانت المشاكل التي قد يُمنى بها في مقام التطبيق والعمل، حتّى لو صُودِف أنّ أغلب أفراد المجتمع عاجزون عن إخراجه إلى حيّز التطبيق والإجراء والتنفيذ، بل وحتّى لو فرضنا أنّ أغلب الأفراد، أو كثيرًا منهم، قد فقدوا اندفاعهم وحماسهم تجاه هذا القانون، فإنّ على القانون في جميع هذه الحالات والصور وغيرها أن يكون واقعيًّا، وأن تبقى الإفادة والنفع والحكمة أوصافًا ثابتةً وراسخةً له.

إنّ الدين الكامل والجامع هو ذاك الدين الذي يراعي في مقام سنّ القوانين وإقرار الأحكام الواقع الإنسانيّ، آخذًا بالاعتبار كلّ خواصّ البشر ومشاكلهم والصعوبات التي قد تواجههم، كالفقر والجوع والأمراض والضّغوط الخارجيّة، بحيث تكون للتكاليف والأحكام التي يحتوي عليها هذا القانون المرونة اللّازمة التي تمكّنها من التعاطي مع مُختلف هذه الظّروف والأحوال والمتغيّرات، على أن تكون هذه التكاليف مُستندةً إلى منظومةٍ من الافتراضات الواقعيّة والتكهّنات والتوقّعات المُسبقة، التي ـ من جهةٍ ـ تتيح للمكلّف أن يتخلّص من مشاكله والصعوبات التي تواجهه، ومن جهةٍ أُخرى، تَضمن له أن لا يتورّط في مشاكل أُخرى جديدة يكون سببها الأحكام والتكاليف نفسها التي هو مخاطَبٌ بها.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الكتاب الدينيّ الأمثل والأحسن هو ذاك الكتاب الذي له القُدرة على أن يكون ناسوتيًّا ومَلَكوتيًّا في الوقت عينه، والذي يجمع عالَم المادّة بعالَم المعنى، فيأتي مُنسجمًا في تكاليفه وأحكامه مع الضّعف والعجز اللّذين هما من لوازم البشر، ومع محدوديّة قدرات الإنسان وطاقاته، ولكنّه في الوقت نفسه يوجّه الإنسان في الاتّجاه الصحيح، ويأخذ بيده نحو العروج والحدّ الأعلى من الكمال الذي يُمكن للإنسان أن يبلغه ويصل إليه، أو فقل: أن يسير بالإنسان مُنطلقًا من ملاحظة خواصّه الوجوديّة وغريزته البشريّة، وصولًا إلى تهيئته لنيل الدرجات المعنويّة والعرفانيّة الرفيعة، وإلى إعداده وتجهيزه لأن يكون جديرًا بلقاء الله تبارك وتعالى.

ج ـ سعة الأُفق: لو كان القالب الذي وُضِع فيه هذا الكتاب قالبًا يتعذّر تطبيقه إلّا في ضمن دائرةٍ صغيرةٍ ومحيطٍ ضيّق، كالجزيرة العربيّة فقط ـ مثلًا ـ، أو كان لا يُجدي إلّا بالنسبة إلى فئةٍ خاصّةٍ من البشر أو عُرفٍ معيَّنٍ، كبني إسرائيل

وحدهم، أو كالشّعوب العربيّة في حقبةٍ تاريخيّةٍ معيّنة، أو كانت أحكامه مقيَّدةً في جعلها وتشريعها بخصوص زمنٍ معيَّن، فإنّ الكتاب الدينيّ الذي يحمل المواصفات المذكورة هو أبعد ما يكون عن أن ينطبق عليه عنوان: (الكتاب الكامل)، وإنّ الدين الذي اعتمد هذا الكتاب كتابًا له، هو بدوره، أبعد ما يكون عن أن يتّصف بأنّه (دينٌ جامع)؛ إذ ليس الكتاب الكامل والدين الجامع إلّا ذاك الذي تتمكّن قوانينه وأحكامه من الصمود والتحمّل والبقاء في الأزمنة المُختلفة، من دون أن تُبتَلى بالجمود الذي يُعيق تكيّفها مع الأوضاع والظّروف المتبدّلة، وإنّما تكون مُثبَتةً في ضمن قواعد كلّيّةٍ - هي التي يحويها متن الكتاب - راسخةٍ لا تتأثّر بالمتغيّرات وبالأحوال المتبدّلة، ولكنّها من المرونة بمكانٍ بحيث تتيح للأحكام المُستَخرَجة منها أن تتبدّل بتبدّل الظّروف وأن تتغيّر بتغيّر الأوضاع.

ومن الأمور التي تجب مراعاتها في الكتاب الدينيّ: أن تكون الأعمال التي دعا إليها وأمر بها وأوجبها أعمالًا سبق للمخاطَبين أن عملوا بها قبل تكليفهم بها في هذا الكتاب.

ومنها أيضًا: أن يتكفّل بالكشف عن معاني الكتاب وخصوصيّاته مفسّرٌ يكون ضليعًا بأحكامه، خبيرًا بمُحتواه، ملمًّا بمعانيه. ولا يخفى: أنّ الشّخص الأقدر على القيام بهذه المهمّة هو المفسّر الذي يأخذ على عاتقه أيضًا مهمّة أن يكون هو الأُسوة والقدوة التي يُحتَذى بها، بحيث تكون أفعاله وأعماله كلّها تجسيدًا عمليًّا لهذه الأحكام وجزئيّاتها وتفاصيلها.

إنّ اشتمال الكتاب على أجوبةٍ للأسئلة التي يطرحها المخاطَبون به أنفسهم، وعلى حلولٍ عمليّةٍ للمشاكل التي هم يعانون منها، كلّ

ذلك، يُعَدّ من العلامات القطعيّة التي تؤكّد على أنّ الأحكام التي نشرها هذا الكتاب وبلّغها ليست أحكامًا ذهنيّةً وافتراضيّةً فقط، وإنّما هي أحكامٌ تندرج في منظومةٍ قانونيّةٍ تنطلق - في جعلها وفي تشريعها - من الاحتياجات الحقيقيّة والفعليّة للمخاطَبين، وترتكز على وقائع الأمور، وتراعي المُستوى العلميّ والثقافيّ للمكلّفين.



وبعد هذا التوضيح المفصّل للخصائص والميزات التي ينبغي أن يكون الكتاب الإلهيّ والدينيّ متوفّرًا عليها، نتّجه بالبحث لمناقشة الأمور التي استُدِلَّ بها لنظريّة لامشرّعيّة القرآن، ولنصل - بالتالي - إلى الفلسفة الحقيقيّة الكامنة وراء اقتصار القرآن على بيان الكلّيّات والعمومات وعدم اعتماده على الأساليب الواضحة والصريحة والمباشرة، ووراء تناوله لمسائل الأحكام في سوره وآياته بشكلٍ متفرّقٍ ومتقطّع.

وقبل الشروع في مناقشة هذه الأدلّة والإشكالات، نرى أنّ من اللّازم التأكيد على مطلبٍ في غاية الأهمّيّة، وهو: أنّ حقيقة القرآن وما يشكّل هويّته أنّه كتابٌ أُنزِل لأجل الهداية. وقد أشار القرآن الكريم نفسه إلى ذلك مرارًا، وفي العديد من مواضعه[1]. وهو ما

(1) أكّد القرآن الكريم في العديد من سوره على كونه كتابًا للهداية والإرشاد، ونشير - كنموذج لذلك - إلى بعض هذه المواضع والسور والآيات: سورة البقرة: الآيات 2، 97، 185؛ سورة آل عمران: الآية 138؛ سورة المائدة: الآية 46؛ سورة الأنعام: الآية 157؛ سورة يونس: الآية 57؛ سورة يوسف: الآية 111؛ سورة النحل: الآيات 64 و89. كما تكرّرت فيه نظائر لهذا التعبير في شأن كافّة الكتب السماويّة، كما في: سورة المائدة: الآية 24؛ وسورة القلم: الآيتان 88 و154.

يفرض علينا أن نتعامل مع كلّ ما يتناوله القرآن من مسائل ومباحث ـ بما فيها مسائله التشريعيّة ـ من هذه الزاوية، وبهذا اللّحاظ، وبوصف كونها مباحث مسوقةً لتخدم أهداف كتابٍ مُعَدٍّ للإرشاد والهداية.

ومن هنا نستنتج:

أنّ الطابع الكلّيّ الذي يغلب على الخطاب القرآنيّ هو الطابع الذي يُمليه عليه اللّون الإرشاديّ الذي اصطبغ به القرآن الكريم. فالخطابات القرآنيّة في حقيقتها ليست إلّا مجموعةً من الإرشادات والتوجيهات التي يُستَفاد منها، في الأثناء، بعض المسائل الفقهيّة والعقديّة والأخلاقيّة. وهذا ما يشكّل الإطار العامّ الذي ينفع في تحديد المواصفات المطلوبة في القانون الجامع بحسب المفهوم القرآنيّ.

ومن جانبٍ آخر، فلا يلزم أن يكون جميع ما احتواه القرآن تأسيسيًّا أو مبتكرًا فيه للمرّة الأولى، بل لا مانع من أن تُطرح فيه بعض الأمور والأحكام على سبيل التأكيد لورودها في الشرائع السابقة، كما قال تبارك وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[1].

وعليه، فلئن كانت الأحكام المبيَّنة في القرآن مذكورةً فيه على سبيل الإشارة لا الصراحة، فما ذلك إلّا لأجل سبق علم المخاطبين ومعرفتهم بها، وإذا كان القرآن قد أتى بهذه الأحكام في سياق

(1) سورة الشورى: الآية 13.

الإجمال والإبهام، فذلك لأجل اعتباره إيّاها أحكامًا معروفةً مُسْبقًا لدى مخاطَبيه، وليست جديدةً عليهم ولا غريبةً عنهم، وإنّما الجديد في الأمر: أنّ القرآن بتعرّضه لهذه الأحكام وإشارته إليها يكون قد أقرّها وأمضاها ليصيّرها بذلك جزءًا من أحكام الشريعة الإسلاميّة.

أ) التفرّق والتشتّت في آيات الأحكام:

بادئ ذي بدء، نشير إلى مسألةٍ مهمّة، وهي أنّ ما أوردناه سابقًا في باب الأمور التي استُدلّ بها لنظريّة عدم المشرّعيّة، من الأسس والملاكات التي ينبغي أن يتوفّر عليها أيّ كتابٍ فقهيّ تشريعيّ ـ كالجامعيّة والصراحة والنظم والانسجام والتناسق واللّون الواحد والوتيرة المتناسبة ـ هذه الأسس والملاكات، ضروريّةٌ ومهمّةٌ في كتابٍ يغلب عليه الطابع الحقوقيّ والفقهيّ، إلّا أنّ الكتاب الذي نتحدّث عنه، وهو القرآن الكريم، ليس من هذا القبيل، وإنّما هو كتابٌ أُريد له أن يكون كتابًا يتمتّع بمستوًى عالٍ من الجامعيّة والشموليّة والإحاطة بجوانب وأبعادٍ متنوّعة، وظاهرٌ أنّ اعتبار هذه الأسس في كتابٍ كهذا، ليس أمرًا خاطئًا فحسب، بل هو أيضًا أمرٌ غير ممكن، وبعيدٌ كلّ البُعد عن المنطق والواقعيّة، نظرًا إلى أنّ كتابًا كهذا لا يصحّ التعامل معه إلّا مع أخذ جوانبه المختلفة وأبعاده المتنوّعة بعين الاعتبار.

صحيحٌ أنّ أيّ كتابٍ حقوقيّ يُفْتَرض به أن يراعي هذه الأصول والضوابط، وأن يكون على قدرٍ عالٍ من النظم والانسجام، وأن يكون مرتّبًا ومنسّقًا إلى أقصى الدرجات، مع تحديدٍ دقيقٍ للموضوع الذي هو محور البحث فيه، إلّا أنّه ليس ثمّة ما يحتّم على الكتاب الدينيّ أن يكون كتابًا فقهيًّا يُقْتصر فيه على الجانب الحقوقيّ للمسائل

الدينيّة، لكي يكون التحلّي بمواصفات الكتاب الحقوقيّ والفقهيّ أمرًا واجبًا ومتعيّنًا فيه، لأنّ ما نؤمن به في وصف الكتاب الدينيّ أنّه كتابٌ يتناول مسائل الدين ككلّ، وكمنظومةٍ متكاملة، ومن الواضح: أنّ الدين لا يُمكن اختصاره بالفقه ومسائله، وأنّ تعاليم الدين لا تندرج كلّها تحت الأحكام الفرعيّة الآمرة تارةً والناهية أُخرى، بل الذي يبدو في كتابٍ يُرْجى أن يُكْتَب له الخلود والبقاء والاستمرار والدوام: أنّ من غير المفيد أبدًا أن تُعْتَمد فيه هذه الأسس والضوابط الصريحة والحاسمة والمحدّدة، وأنّ من غير المفيد أبدًا أن يُتطرّق فيه إلى تفاصيل الأحكام وجزئيّات المسائل، بشكلٍ محدَّدٍ ومفصَّل؛ وذلك لأنّ الحفاظ على هذا الكتاب غضًّا طريًّا، والحرص على أن تبقى محتوياته على جدتها وحداثتها وحيويّتها يُعتبر أمرًا ضروريًّا ومُلحًّا، وفي غاية الأهمّيّة، لِما له من دورٍ حسّاسٍ في الإبقاء على لغة الدين والهداية فيه حيّةً ومشتعلةً في النفوس، وإلّا، فلو أنّ لغة هذا الكتاب صُبّت في قالبٍ من الألفاظ الصريحة والجافّة، قطعيّة الدلالة، ومحدّدة المعاني والمفاهيم، لَما كان بالإمكان أن يُستخرج منها كلّ يومٍ، وبالمزيد من التأمّل والتدبّر وإنعام النظر فيها، المزيد من المطالب والمعاني الجديدة، وبكلمةٍ: فلو اعتمد هذا الكتاب لحنًا قاطعًا وعباراتٍ صريحةً لا تَحتمل وجوهًا متعدّدةً من المعنى، لانسدّ باب البحث والتأمّل في ألفاظه، ولما كان لدعوته إلى التفكّر والتدبّر والتعمّق في آياته أيّ معنًى أصلًا.

ومن جانبٍ آخر، فإنّ اعتماد الأساليب الصريحة والمباشرة، وإن كان أكثر تلاؤمًا وانسجامًا مع تحديد المعنى المقصود وفهم المراد، إلّا أنّه لمّا كان المعنيّ بالخطاب في هذا الكتاب الدينيّ هو الإنسان، ذلك المخلوق الذي يكثر التقلّب والتغيّر في احتياجاته وفي

اهتماماته، والذي تتبدّل أولويّاته وتتجدّد حاجاته يومًا بعد يوم، فلو كان القرآن نازلًا بألفاظٍ متناهية الصراحة وبالغة الوضوح، ولو أنّه لم يَفتح الباب أمام الآيات المتشابهة، والأُخرى الحمّالة للأوجه[1]، لما بقي مجالٌ أصلًا لإعمال الاجتهاد في آياته واستخراج الأحكام منها وتطبيقها على حسب اختلاف الظروف وتبدّل الأحوال، وهو ما يعني: أنّ هذا الكتاب سيفقد بذلك رونقه وجماله والحلّة الإبداعيّة والخلّاقة التي تَصوَّر بها، وستزول عنه ـ بالتالي ـ إحدى أهمّ الصفات التي له، وهي: صفة الخلود والدوام.

وكذلك، فلو لم يقف القرآن عند كلّيّات المسائل، بل خاض في تفاصيلها وجزئيّاتها، وهي في غاية الكثرة ولا حصر لها، لكُنّا سنُحْرَم من هذا التطوّر الهائل الذي شهده البحث الفقهيّ في أوساط المذاهب الإسلاميّة. إنّ الاقتصار على الكلّيّات وتجنّب الخوض في التفاصيل كان هو السبب المباشر وراء هذا النموّ الهائل والمتميّز الذي تمتّعت به، ولا تزال، المباحث الفقهيّة، والتي تمكّنت من أن تَضُمّ إليها في كلّ يومٍ مزيدًا من الفروع الجديدة والمسائل المُسْتَحدثة، بما يتناسب والمتغيّرات والحاجات والظروف المتبدّلة، علمًا بأنّ السبب المباشر الذي أدّى بكثيرٍ من الأحكام الفقهيّة إلى أن تكون عُرضةً للتغيّر والتبدّل هو مجرّد إعادة النظر في هذه الآيات والروايات والتوجّه إليها بقراءةٍ أكثر حداثةً ودقّةً وعُمقًا.

---

(1) جعل الله التشابه والتماثل في الآيات أحد أوصاف كتابه الكريم، إذ قال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ (سورة الزمر: الآية 23). وقد شكّل هذا التماثل وهذه الاثنينيّة فُرصةً مُتاحةً ـ دائمًا ـ أمام المزيد من التفكّر والتدبّر، كما إنّها تُظهر جماليّة كلمات الله تعالى وتبيّن مدى عمقها، فتفتح المجال أمام الخشية من الإنذار لتطرق مسامع القلب ولتترك أثرها وبصماتها على اللّحم والجلد.

ولو أنّ القرآن اشتمل على ذكر جزئيّات المسائل وكافّة الفروع والتفصيلات، أو لو أنّه سرد للمسلمين كافّة الأحداث التفصيليّة التي ستجري عليهم في مستقبل أيّامهم، لو أنّه كان قد فعل ذلك، لانسدّ باب الرشد والتكامل والتنامي والتطوّر، ولَفقدت الأحكام سحرها المتمثّل في مرونتها وانعطافها وتحوّلها، تبعًا للتحوّلات والمتغيّرات التي تطرأ على المجتمعات بمرور الأزمنة والعصور.

ولنعد الآن إلى السؤال الأصليّ الذي لأجله عقدنا هذا البحث، وهو:

لماذا فرّق القرآن الكريم بين آيات الأحكام فوزّعها على مواضع متفرّقة، ولم يجمعها ـ كلّها ـ في مكانٍ واحد؟ وهل تُخلّ هذه التفرقة بكون القرآن كتابًا تشريعيًّا؟

ولكن قبل الجواب التفصيليّ عن هذا السؤال، نشير على سبيل الإجمال إلى مسألةٍ هامّة، وهي:

أنّنا لو اتّفقنا على أنّ الأسس والمعايير لأيٍّ من الكتب الفقهيّة المعروفة لا يتعيّن فيها ـ لزامًا ـ أن تكون هي بعينها الأسس والمعايير المعتمدة في كتابٍ يَغلب عليه طابع الهداية والإرشاد، لو اتّفقنا على ذلك، لَما رأينا في هذا التفرّق والتشتّت للأحكام أمرًا غريبًا ولا مُستهجنًا.

ب) الأسباب الداعية إلى هذا التفرّق:

لماذا فرّق الله تعالى بين آيات الأحكام فلم يجمعها في مكانٍ واحد؟ وما هي فلسفة ذلك؟

ثمّة عددٌ من الأسباب المهمّة التي يُمكن أن تُذكر في الجواب عن هذا السؤال، وهي كما يأتي:

1 ـ قال بعضهم: لمّا كان نزول القرآن تدريجيًا، وعلى مدى سنواتٍ عدّة، ولم يكن نازلًا دفعةً واحدة، بل بشكلٍ متفرّقٍ ومتقطّع، رُوعِيَ فيه اختلاف الزمان والمكان، وتنوّع شرائح المخاطبين به، وتبدّل ظروف جعل الحكم، لمّا كان كذلك، فمن الطبيعيّ جدًّا أن تُوزَّع الأحكام فيه على مواضع متفرّقة، وأن تقع آياته كلٌّ في مكانها المناسب، حتّى ولو أدّى ذلك إلى أن يُؤتى بها مفصولةً عن سائر الآيات المقاربة لها موضوعًا ومضمونًا[1].

ونلاحظ هنا: أنّ هذا التفسير لظاهرة التفرّق في آيات الأحكام يقوم على أساس التحليل التاريخيّ والطبيعيّ لنزول الآيات، وأنّ الذي أدّى إلى توزيع آيات الأحكام والإتيان بها بهذا النحو المتقطّع، ليس إلّا النزول التدريجيّ للآيات والتحوّلات الكثيرة على صعيد احتياجات المسلمين المخاطَبين بها.

ولكنّ هذا التفسير، وإن كان يمثّل جزءًا من حقيقة الأمر وواقع الحال في ما يتعلّق بترتيب آيات القرآن وتنظيمه، إلّا أنّه لا ينهض لكي يكون جوابًا كاملًا وتفسيرًا نهائيًّا، وذلك:

أوّلًا: لأنّ جمع آيات القرآن في سورةٍ واحدةٍ أمرٌ توقيفيّ، وبين أيدينا كثيرٌ من الروايات التي تحدّثنا أنّ النبيّ (ص) كان يتدخّل ـ شخصيًّا ـ في عمليّة الجمع هذه، فنراه (ص) يأمر بتبديل أمكنة بعض الآيات، وبوضع هذه الآية إلى جنب تلك، أو هذه السورة إلى جنب تلك السورة وهكذا[2]، حتّى رأينا بعض الآيات المكّيّة وقد وُضعت

(1) محمّد سعيد العشماويّ، **أصول الشريعة**، ط 3، القاهرة، سينا للنشر، 1992م، ص 54.

(2) سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج1، ص268، كتاب الصلاة، باب 125؛ محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، **الجامع**=

في سورٍ مدنيّة، أو بعض الآيات المدنيّة وُضعت في سورٍ مكّيّة، وهو ما لفت أنظار المفسّرين، فتحدّثوا عنه، وأشاروا إلى مواضعه مفصّلًا[1].

وعلاوةً على النظريّة القائلة بتوقيفيّة كلٍّ من آيات القرآن وسوره، فإنّ الرأي السائد لدى جمعٍ غفيرٍ من العلماء والباحثين في علوم القرآن من السنّة والشيعة معًا، هو أنّ الشكل الحاليّ للقرآن، والترتيب الذي عليه آياته وسوره حاليًّا، هو ـ بعينه ـ الترتيب الذي حصل في عهد النبيّ الأعظم (ص)، ونذكر من هؤلاء العلماء ـ على سبيل المثال ـ:

من المتقدّمين: الحارث بن الأسد المحاسبيّ (ت 243هـ)، ابن الأنباريّ (ت 328هـ)، ابن اشته الأصفهاني (ت 360هـ)، السيّد المرتضى علم الهدى (ت 436هـ)، ابن حصار (ت 611هـ)، الطبرسي (ت 548هـ)، الحاكم الجُشَمي (ت 494هـ)، ابن حمزة الكرماني (توفّي حدود سنة 505)، والبقاعي (ت 885هـ).

= **الصحيح**، مصدر سابق، ج2، ص272؛ محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص325.

(1) خالف جمعٌ من الباحثين في هذه المسألة، أعني: مسألة وجود بعض الآيات المكّيّة في سورٍ مدنيّة أو بالعكس، وقد تعرّض هؤلاء الباحثون بالنقد والإشكال للنقولات التاريخيّة والأخبار التي تحدّثت عن وقوع ذلك، انظر ـ مثلًا ـ: جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص56 ـ 67، تحت عنوان «فصلٌ في ما استُثني من المكّيّ والمدنيّ». إلّا أنّ الأمر المسلَّم في المقام أنّ الروايات التي تحكي عن وقوع هذه الظاهر كثيرةٌ جدًّا، بل إنّ بعض هذه الروايات يتحدّث عن ضوابط وشروطٍ لهذه المسألة. انظر: المصدر نفسه، ص 86. وانظر في نقده: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ط 5، بيروت، دار العلم للملايين، 1968م، ص 174.

ومن المتأخّرين: آية الله الخوئي (ت 1412هـ)، السيّد مرتضى العسكريّ (معاصر)، الأستاذ محمّد حسين الصغير (معاصر)، والأستاذ صبحي الصالح (ت 1409هـ).

إلى غير هؤلاء من العلماء والباحثين، وهم في غاية الكثرة[1].

ومن هنا، يُمكن القول: إنّ هذا الترتيب كان أمرًا متعمّدًا ومقصودًا، ولم يكن قهريًّا أو خارجًا عن الاختيار، ولا كان أمرًا فرضته قوانين الطبيعة. ويشهد لذلك: أنّه لم يقل أحدٌ بأنّ سور القرآن الكريم قد رُتِّبت فيه على وفق الترتيب التاريخيّ لنزولها، كيف؟! وبين السور المكّيّة ـ كالعلق والمدّثر ـ ما كان نزوله دفعةً واحدة، ومع ذلك، نجده في مُستهلّ مصحف السور المدنيّة[2].

ثانياً: هذا التفسير ـ وإن قبلْنا به بوصفه جوابًا نهائيًّا للسؤال الذي طرحناه أوّلًا حول قضيّة التفرّق في آيات الأحكام ـ فهو إنّما يَصلح لتبرير هذا التفرّق في القرآن ككلٍّ وكمجموع، وعلى صعيد السور المتعدّدة، إلّا أنّه لا يَصلح أبدًا لتبرير ذلك وتوجيهه على صعيد السورة الواحدة، وأنّه لماذا لم تُجمع آيات الأحكام المتعلّقة بالموضوع نفسه في مكانٍ معًا، على الرغم من أنّها تنتمي أصلًا إلى السورة نفسها.

على أنّ بعض السور قد اتّسمت ـ ومن أوّل أمرها ـ بهذا التفرّق

(1) للمزيد من الاطّلاع حول توقيفيّة السور والآيات، والأدلّة والاعتراضات التي ساقها الطرفان: القائل بها، والرافض لها، انظر: محمّد علي إيازي، **كاوشى در تاريخ جمع قرآن**، رشت، طبعة الكتاب المبين، 1378ش، ص 20.

(2) فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج1، ص382 و514 (سورة العلق)؛ محمّد عزّت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج1، ص22 و91 ـ 92.

والتشتّت وعدم التناغم والاتّساق، وذلك على الرغم من نزولها دفعة واحدة، أو نزول مُعظمها، في مكانٍ واحد، وفي مناسبةٍ واحدة[1].

وفي المحصّلة نقول: لو أنّ المنشأ الوحيد لهذا التفرّق والتشتّت والتوزيع لآيات الأحكام هو واقع النزول ومناسباته، من أسئلة المسلمين وأحوال المخاطَبين وظروفهم، لَوَجب أن يكون نزول هذه السور في المكان نفسه[2]، والحال: أنّ أحكام الفقه ومسائله لم يُؤْتَ بها ـ كما قدّمنا ـ منفصلةً ولا متميّزةً عن المباحث الأُخرى: الأخلاقيّة والعقديّة والكونيّة، بل على العكس من ذلك، فقد اندمجت هذه المسائل في ما بينها، على اختلاف موضوعاتها وطبيعتها.

---

(1) يرى العلّامة الطباطبائي (ره) أنّ نزول سورة الأنعام ـ بكاملها ـ كان جملةً واحدة، وأنّ سياق الآيات في هذه السورة متّصلٌ لا دليل فيه على فصلٍ يؤدّي إلى نزولها نجومًا، وهذا يدلّ على نزولها جملةً واحدة، وأنّها مكّيّةٌ، بدليل ما ورد عن أئمّة أهل البيت (ع)، وكذا عن أُبيّ وعكرمة وقتادة: أنّها نزلت جُملةً واحدةً بمكّة. (محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج7، ص5). وكذا قال في سورة الزمر: والسورة مكّيّةٌ لشهادة سياق آياتها بذلك، وكأنّها دفعةٌ واحدةٌ؛ لِما بين آياتها من الاتّصال. (المصدر نفسه، ج17، ص233).

(2) فمثلًا: يُقال في سورتي المائدة والأنفال: إنّ الآيات في كلٍّ منهما منسجمةٌ في سياقها موضوعًا وسبكًا، وهي تتناول فصولًا عدّة تضمّنت أحكامًا وتشريعاتٍ تعبّديّةً واجتماعيّةً وأخلاقيّةً وغيرها. انظر: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص 232؛ محمّد عزت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج11 ص 5، وج6 ص 31؛ وجاء في الجزء 6 من الكتاب نفسه ص 65، أنّ فصول سورة الحديد غير منقطعةٍ عن بعضها بحيث يسوغ القول بأنّها نزلت متتابعة، وأيضًا: فقد ورد في عددٍ من الروايات أنّ آيات سور التوبة نزلت جملةً واحدة.

2 ـ وقال بعضهم: إنّ ميزة التفرّق هذه، هي من الخصائص المهمّة التي تَوفّر القرآن عليها عن عمدٍ وقصدٍ واختيار، والهدف منها هو: أنّ القرآن لم يُرِد أن يُتعامَل معه على أساس أنّه كتابٌ تشريعيّ؛ وذلك لأنّ احتواءه على مسائل التشريع مرتَّبةً، منسَّقةً ومبوَّبةً، كان من شأنه ـ وبشكلٍ طبيعيّ وقهريّ ـ أن يؤدّي إلى جذب التركيز والانتباه إلى هذه المسائل التشريعيّة خاصّةً، وعلى حساب المسائل الأُخرى، العقديّة والأخلاقيّة، وجميع ما عدا ذلك ممّا له مدخليّةٌ ما في منظومة الهداية والتربية. فلو كان القرآن ـ فرضًا ـ قد خصّص سورةً ما بعينها لطرح المباحث التشريعيّة، أو لو أنّه كان قد خصّص لذلك فصلًا أو بابًا من كلّ واحدةٍ من سوره، لجعله ذلك يبدو وكأنّه لا اهتمام له ولا تركيز إلّا على الجانب الفقهيّ والتشريعيّ، مع أنّ ذلك لا يتلاءم والهدف الذي جعله القرآن غايةً له، أعني: الهداية والتربية، فإنّهما لا يتطلّبان ـ أبدًا ـ تركيزًا على جانبٍ دون آخر. ومن هذا المنطلق، نجد القرآن يعتمد على ميزة التفرّق هذه في استعراضه لكافّة الموضوعات التي تناولها وفي جميع المسائل التي عالجها، وأنّه لم يتعرّض بشكلٍ مركّزٍ أو مستقلّ لشيءٍ من فروع المسائل الإنسانيّة، كمسائل الاعتقادات والأخلاقيّات والاجتماعيّات والشؤون السياسيّة و... ولو أنّه فعل ذلك، لَفَقد شيئًا كثيرًا من تأثيره وسحره وجماليّة أسلوبه وألفاظه[1].

ونلاحظ: أنّ هذا التفسير لظاهرة التفرّق، يَدخل في نطاق

---

(1) عبّود شلتاغ، «التنوّع في أساليب القرآن الكريم»، مجلّة كلّيّة الدعوة الإسلاميّة، ليبيا، العدد 1180، 1989م.

جماليّة العرض القرآنيّ، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بأسلوب التصوير الفنّيّ المُعتمَد فيه، كما يُبرز الطريقة المتّبعة قرآنيًّا للحؤول دون قراءته قراءةً مغلوطةً، وهو ـ في الوقت عينه ـ يُمكن أن يُعَدّ واحدًا من التبريرات المقبولة لظاهرة التفرّق في آيات الأحكام، لكنّه ليس التبرير الوحيد لذلك، تمامًا كما قُلنا في شأن النزول التدريجيّ: إنّه مقبولٌ بعنوانه أحد الوجوه الصالحة لتبرير هذه الظاهرة، وليس التبرير الوحيد والحصريّ لها.

3 ـ واعتبر بعضهم: أنّ اعتماد القرآن هٰذه الطريقة في استعراض مسائل الأحكام ليس من مختصّات التشريعيّات ومسائل الأحكام، بل إنّما يأتي ذلك في سياق الطريقة العامّة والأسلوب الكلّيّ الذي اتّبعه في عرضه لكافّة المطالب والمباحث التي تناولها، على اختلافها وتنوّعها، لا أنّ له طريقةً وأسلوبًا خاصًّا بالمسائل الفقهيّة والشرعيّة. ورأى هؤلاء: أنّ القرآن استخدم هذا الأسلوب في البيان بشكلٍ متعمّد، نظرًا إلى الجوانب والنكات البلاغيّة التي أراد إبرازها ورعايتها، والجاذبيّة التي أراد أن يكون عليه. وقد أطلقوا على هذه النظريّة اسم (أسلوب التشتّت القرآنيّ)، وقالوا: إنّ القرآن الكريم تعمّد أن لا يكون متّسقًا ولا منسجمًا في مواضيعه ومضامينه، وتعمّد أيضًا أن يتناولها بشكلٍ متقطّعٍ ومتفرّق، لكي تكون له القدرة على الطيران من غصنٍ إلى غصن، والانتقال من فرعٍ إلى فرع، متى وأنّى شاء[1].

ونلاحظ هنا: أنّ هذا التبرير ينطلق من منطلقاتٍ أدبيّةٍ وبلاغيّة،

---

(1) طه حسين، نقلًا عن: بهاء الدين خرمشاهي، **ذهن وزبان حافظ**، ط 2، طهران، نشر نو، 1362هـ. ش، ص 6.

وأنّه يقع على الطرف المقابل تمامًا للنظريّة التي تنادي بأنّ للقرآن ترتيبًا ونظمًا وانسجامًا وتناغمًا في سوره وآياته، وذلك أنّ صاحب هذا التبرير، وبدل أن يُحاول إثبات التناسب والاتّصال بين آيات الكتاب وسوره، نراه يؤكّد على عدم وجود ارتباطٍ بين مواضيعه، وعلى فقدان الانسجام والاتّساق الظّاهريّ بين سوره وآياته، ليصل من خلال ذلك إلى ما أشرنا إليه آنفًا من أنّه كتابٌ للهداية، وأنّ الهداية والتربية هي الهدف الأوّل والأخير الذي يَحكم كافّة أساليبه وطرقه[1].

وفي هذا المجال، يقول أحد الباحثين المعاصرين:

«لو أنّ تدوين المسائل التي اشتمل عليها القرآن ـ على ما فيها من الاختلاف وكثرة التنوّع ـ كان على شكلٍ مغايرٍ للشكل الذي هو عليه الآن، بحيث يُذْكَر كلّ صنفٍ منها في موضعٍ مخصَّصٍ له، كأنْ تُذْكَر كافّة القصص تباعًا وفي مكانٍ واحدٍ، أو كأنْ تُذْكَر أبواب العقائد والأحكام والإخبارات الغيبيّة والأوصاف المتعدّدة، كلٌّ في مكانٍ خاصٍّ به، لحصلْنا ـ حينئذٍ ـ على كتابٍ موزَّعٍ على فصولٍ ومقاطع متباعدة، ولوجدنا في عددٍ من صفحاته ـ مثلًا ـ: قصّة طوفان نوح (ع)، وفي عددٍ آخر منها: قصّة هود، وقصّة صالح، وقصّة عادٍ وثمود، وفي قسْمٍ آخَر منه: قصّة يونس، وفي آخَر: قصّة أصحاب الكهف، وفي آخر: ما جرى بين موسى (ع) وفرعون، وفي آخر: قصّة عيسى (ع)، ثمّ ما يتعلّق بالتوراة: من التصديق بها، إلى تحريفها، ثمّ يُخَصَّص عددٌ آخر

(1) محمّد رشيد رضا، **تفسير المنار**، 12 مجلّدًا، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر، ج2، ص451، تحليل رؤية الشيخ محمّد عبده من الأسلوب القرآنيّ في طرح المسائل.

من صفحاته لوصف الجنّة ونعيمها، وآخر للحديث عن وحدانيّة الله تعالى، والسنن الإلهيّة، وعن أوصافه عزّ وجلّ، والدعوة إلى التعرّف عليه، وعلى كُنه حقيقته القُدسيّة، عن طريق التدبّر في الآفاق والأنفس، والدعوة إلى التأمّل والتفكّر في مصائر الأقوام والصّالحين، ويتناول ـ في عددٍ آخر من الصفحات ـ الحديث عن النبوّة وهكذا... فيتحوّل الكتاب العزيز ـ بذلك ـ إلى مَجْمعٍ للقواعد وأصناف العلوم، وليَفقد بذلك سحْره، والجاذبيّة التي له، وليكون كتابًا مملًا للغاية، لا يتمتّع بشيءٍ ممّا هو عليه من الجمال والحياة والسهولة الممتنعة والإعجاز والإبداع، وليتحوّل بعضٌ من فصوله ـ كالفصل المخصّص لآيات الأحكام مثلًا ـ إلى فصولٍ شبيهةٍ بمقاطعٍ من كتب الدستور والقوانين الجزائيّة، والتي هي عادةً كتبٌ مملّةٌ وقليلة القرّاء، ولا تتجاوز على الأكثر، وفي أحسن الأحوال، كتب الرسائل العمليّة الفقهيّة، القديمة أو المعاصرة»[1].

فعلى هذه النظريّة الثالثة، يبدو القرآن كتابًا للهداية والوعظ والإرشاد، ولأجل ذلك، فقد توخّى التنوّع في البيان، وتعمّد أن لا يُفْرد المباحث الفقهيّة عمّا سواها، وأن لا يخصّصها بموضعٍ واحدٍ من الكتاب العزيز، لئلّا يُتعب قارئه ويجعله يملّ منه ومن آياته وسوره، أو أنّه اختار هذه التفرقة ووزّع مباحثه بهذا الشكل لئلّا يُوحي لقارئه بأنّ لهذا الترتيب والتقديم والتأخير دلالةً على التفاوت بين الموضوعات بلحاظ الأهمّيّة والأفضليّة والشرافة، والنتيجة الحتميّة لذلك هي الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض[2]، كما

---

(1) بهاء الدين الخرمشاهي، **ذهن وزبان حافظ**، مصدر سابق، ص 15.

(2) محمّد الدسوقي، «**الفقه في عصر البعثة**»، طرابلس، مجلّة كلّيّة الدعوة الإسلاميّة، العدد 5، 1988م، ص25.

يُصرّح القرآن نفسه بذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ...﴾[1]، والذي يدلّ صراحةً على لزوم أن يتعاهد المسلمون القرآن كلّه بالقراءة والتلاوة، وأن يلتزموا بجميع ما فيه من تعاليم وتكاليف.

وكيف كان، فإنّ هذه الوجوه والتبريرات التي سُقناها لظاهرة التفرّق في آيات الأحكام، تدلّ بوضوحٍ على أنّ القرآن، وعلى الرغم من اشتماله على ذكر الأحكام والتشريعيّات، وعلى الرغم من كونه في مقام التشريع وبيان الأحكام ـ كما هو أيضًا في مقام بيان العقائد والأخلاق ـ، إلّا أنّه قد اختار هذا الأسلوب المتقطّع في الخطاب والبيان لأسبابٍ وأغراضٍ وفوائد متنوّعة، ولأجل ذلك أيضًا لم يعتمد تبويبًا وتصنيفًا موضوعيًّا معيّنًا، ولذلك نقول: إنّ هذا الأسلوب القرآنيّ لا يدلّ، بوجهٍ من الوجوه، على عدم كون القرآن في مقام التشريع وبيان الأحكام؛ ولأنّه لا يُشْبه الكتب القانونيّة والحقوقيّة المتعارفة من هذه الجهة، فلذلك لا ينبغي أن يُتَوَقّع منه أن يسير على النهج والأسلوب السائد في هذه الكتب التخصّصيّة من حيث الانسجام والترتيب والتنظيم. فالكتاب العزيز إذن، كتاب هدايةٍ وإرشاد، وإيراد المطالب الفقهيّة فيه فصلًا فصلًا، وبابًا بابًا، لا يخدم هذا الهدف ولا ينسجم ولا يتلاءم معه أبدًا[2].

ج) طريقة التوصيفات الكلّيّة في بيان الأحكام:

ذكرنا سابقًا، أنّ القرآن اقتصر على بيان كلّيّات الفقه وعمومات المسائل والأحكام، وبعيدًا عن أنّ تفاصيل هذه المسائل وجزئيّات

---

(1) سورة البقرة: الآية 85.

(2) محمّد حسين الذهبيّ، **الوحي والقرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1406ق، ص 49.

هذه الأحكام يُمكن الحصول عليها عن طريق السنّة، فإنّنا نرى أنّ من الضروريّ هنا الإجابة عن السؤال الآتي، وهو:

أنّ سمة الكلّيّة في الخطاب الفقهيّ القرآنيّ هل تُعَدُّ عيبًا ومنقصةً فيه، أو في أيّ كتابٍ حقوقيٍّ آخر، أم أنّها ـ بعد البحث والتدقيق ـ إحدى الامتيازات والخصائص التي يتفرّد بها هذا الكتاب؟!

وقد ذكرنا في بداية هذا الفصل: أنّ هذه الميزة تُعْتَبر واحدةً من أهمّ الملامح التي يتطبّع بها القرآن، كما أوضحنا ـ هناك ـ مفصّلًا أنّ الاختصار البالغ إلى حدّ الإشارة والتلويح هو الأسلوب المفضّل قرآنيًّا.

إنّ هذه الخاصّيّة القرآنيّة هي ـ دون ريب ـ إحدى الامتيازات التي يصطبغ بها العرض القرآنيّ، وكيف لا؟! وقد تمكّن القرآن بواسطتها، وبسبب اكتفائه بالإشارة الإجماليّة في مجال الفقه والأحكام، وابتعاده عن جزئيّاتها واجتنابه الخوض في تفاصيلها، ولا سيّما في مجال العبادات، تمكّن من رسم الخطوط العامّة للأحكام، وصياغة العناوين العريضة لها وتحديدها، ووضع الإطار العامّ الذي لا يجوز للفقه أن يتجاوزه، والذي يُتيح للسنّة والعقل والعُرف أن تتعاضد وتتكاتف معًا في سبيل أن يُسْتخرج منه ـ أي: من القرآن ـ الوسائل المناسبة والسبل التي من خلالها يمكن التوصّل إلى استنباط الأحكام وفروعها، وهو ما يجعل من الأصول الكلّيّة ومن القواعد العامّة التي يرسمها القرآن في المجال الفقهيّ، مبانيَ دائمةً يدور حولها الاجتهاد وتعتمد عليها عمليّات الاستنباط إلى قيام الساعة.

وعلى هذا الأساس، فإنّ كلّ ما تتكفّل السنّة ببيانه من مطالب ومسائل، فإنّما يقع تحت ظلّ الإرشادات القرآنيّة، بما يجعل دور السنّة مقصورًا على تفسير أحكام القرآن وتوضيح مضامين آياته وشرحها، لا أنّها تحلّ محلّ القرآن وتُغْني بوجودها عنه.

إنّ توضيح مضامين الكتاب العزيز وشرحها وبيانها هو من أهمّ وأكبر الوظائف والمهامّ التي أُنيطت بالنبيّ الأعظم (ص)، وهو - أيضًا - من أبرز العناوين والسمات التي طبعت السنّة الشريفة والأحاديث النبويّة، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1]، إذ مضافًا إلى أنّ صحّتها ومقبوليّتها تُعْرَف بمقياس عرضها على القرآن الكريم، فإنّ القرآن - أيضًا - هو المحكّ الذي عليه تُعْرَض التفاسير المتعدّدة للسنّة، والقراءات المختلفة للحديث النبويّ[2]، فالقرآن - إذن - هو المصحّح الدائم والأبديّ لكافّة القراءات والاستنباطات ووجهات النظر، كما إنّه هو الضامن الأساس الذي يحمي السنّة ويصونها من سياط التصحيف وأيدي العبث والتحريف.

(1) سورة النحل: الآية 44.

(2) في هذا السياق رواياتٌ كثيرة:

منها ما يتحدّث عن أنّ الأئمّة: كانوا - هم أنفسهم - يرجعون إلى القرآن كلّما أرادوا أن يُثْبتوا حُكمًا من الأحكام، ليتمسّكوا بآياته، وليستندوا إليها أمام خصومهم ومخالفيهم، وذلك كما في كتاب: إسماعيل معزي ملايري، **جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة**، تحت إشراف: آية الله البروجردي، قم، مطبعة مهر، ١٣٧٦هـ ش، ج١، ص١٦٨ - ١٧٢، الرواية ٩٨.

ومنها ما يتحدّث عن أنّ الأئمّة: طرحوا مسألة الرجوع إلى القرآن بعنوان أنّه الملاك الذي على أساسه يتمّ الترجيح بين الأخبار المتعارضة، انظر: المصدر نفسه، ج١، ص ٣٠٨ - ٣١١.

مضافًا إلى ما كان من الأخبار قريبًا في مضمونه من قوله (ع): «إنّ على كلّ حقٍّ حقيقةً، وعلى كلّ جوابٍ نورًا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **الأمالي**، ط ٥، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، ١٤١٠ق، ص٣٠١.

ومن جانبٍ آخر، وكما نقلنا سابقًا عن مونتسكيو، فإنّ اعتماد البيان الكلّيّ والخطاب العامّ والمرن، هو من أهمّ الشروط والضوابط التي ينبغي توفّرها في أيّ قانونٍ يُراد له أن يكون قانونًا جامعًا، لأنّ من شأن ذلك أن يَفسح المجال أمام تطوّر القانون، وألّا يُحْكَم عليه بالجمود، وألّا يُحبَس في ألفاظٍ محدودةٍ وأحكامٍ معيّنة.

وفي ذلك يقول العلّامة السنهوريّ، وهو أحد كبار الحقوقيّين في العالَم العربيّ:

«إنّ المشرّع الحكيم هو من يجعل عبارته مرنةً يتغيّر تفسيرها بتغيّر الظروف...»[1].

وعلى هذا، فليس البيان العامّ والكلّيّ للأحكام غير مؤثّرٍ ولا يترك إشكالًا أو نقطةً سلبيّةً على طريقة المعالجة القرآنيّة للأحكام الفقهيّة فحسب، بل على العكس من ذلك، فهو معدودٌ من جملة الامتيازات والإيجابيّات التي تُحْسَب لصالح هذا الكتاب.

د) مشكلة عدم الصراحة:

واحدٌ من الإشكالات التي أثارها المؤيّدون لنظريّة لامشرّعيّة القرآن هو عدم الصراحة، الذي تشهده كثيرٌ من الأحكام المبيّنة فيه.

والذي يُمكن أن يكون منشأً لمشكلة عدم الصراحة هذه هو أحد أمرين:

أوّلهما: أنّ أحكام الفقه القرآنيّ ـ كما عرفنا ـ قد بُيِّنت بطريقةٍ كلّيّة، وبخطابٍ عامّ، ما يُبْقي على كثيرٍ من الفروع والجوانب المرتبطة بهذه الأحكام على حالها من الغموض والإبهام. وقد نبّهنا

(1) أحمد محمّد شريف، **نظرية تفسير النصوص**، مصدر سابق، ص 25.

في البحث السابق على أنّ البيان الكلّيّ للقوانين والأحكام ليس فقط لا يُعَدّ واحدًا من العيوب، وإنّما هو من جُملة الإيجابيّات والامتيازات.

والآخر: أنّ الأحكام قد أُريد لها أن تُبَيَّن بخطابٍ غير صريحٍ يتكفّل بالإبقاء على التردّد بين العديد من الفرضيّات والوجوه والاحتمالات.

وكيف كان، ومهما كان السبب الذي يَنشأ عنه عدم الصراحة، فقد وُجِّه إليه الإشكال الآتي:

أنّ المكلّف أو المجتهد الذي يتصدّى لاستخراج هذه الأحكام يصل إلى مرحلةٍ يُصْبح الإفتاء فيه ـ على ضوء الكتاب ـ أمرًا شاقًّا وفي غاية الصعوبة، ويتحوّل أخذ الحُكم من آياته إلى أمرٍ مخيفٍ بالنسبة إليه، لأنّ الطريقة التي بُيِّنت بها هذه الأحكام لا تجعل من الاستناد إلى آيات الكتاب أمرًا سهلًا، ولا تساعد على بروز مقبوليّة مستند الحكم بشكلٍ جليّ وواضح، وهذا إنْ دلّ على شيءٍ، فإنّما يدلّ على أنّ القرآن ليس في مقام التشريع وبيان الأحكام، ولا سيّما إذا أخذنا بالاعتبار ما يقوله أشخاصٌ كمونتسكيو ـ مثلًا ـ، والذي قال:

«لا يجوز أن يكون القانون معقّدًا ومُبْهَمًا، ولا يجوز أن يكون مبيّنًا بحيث يُوجب الاختلاف في فهم المراد من ألفاظه»[1].

وعلى ضوء هذا التحديد لِما ينبغي أن تكون عليه مواصفات القانون، فنحن نسأل:

هل حقًّا أنّ عدم الصراحة يؤدّي إلى أن يقع كلٌّ من المجتهد

---

(1) المصدر نفسه، ص 20.

والمكلّف في الشكّ والترديد ـ دائمًا ـ بشأن الوظيفة الإلهيّة المتوجّهة إليهما، والتي هما مخاطَبان بها ومسؤولان عنها؟ أم أنّه لا يؤدّي إلى ذلك بتاتًا؟

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول:

قد أشرنا سابقًا، عند الحديث عن وجه اشتمال القرآن على الآيات المتشابهة إلى أنّ لهٰذه الطريقة المتّبعة في البيان والخطاب القرآنيّ العديد من الفوائد والآثار الإيجابيّة والحسنة؛ ومنها، على سبيل المثال، عدم كون القانون جازمًا وحتميًّا في موردٍ تعلّقت إرادة الله تعالى فيه بمراعاة مصلحة التسهيل على العباد والتخفيف عنهم؛ إذ من المعلوم: أنّ الجزم واعتماد لهجةٍ حازمةٍ وقاطعة لا يتّفق كثيرًا مع لطافة التشريع وحُسنه ولا مع مصلحة التخفيف والتسهيل، وهي ـ في المورد المذكور ـ على عكس المرونة والانسياب والقدرة على التحوّل والانعطاف، لأنّها تُوجب فرار الناس واستيحاشهم من التكاليف الموجَّهة إليهم.

وبعبارةٍ أُخرى: يُمكن لنا أن نصنّف الأحكام والتشريعيّات التي بيّنها القرآن إلى صنفين:

الصنف الأوّل:

صنف الأحكام العباديّة التي ـ وبشكلٍ عامّ ـ لم تُبَيَّن بلغةٍ صريحة، ولم يكن القرآن هو الذي تولّى مهمّة ذكر فروعها وتفاصيلها، وإنّما وردت مُجْمَل التوضيحات بشأنها من طريق السنّة.

ومن هذا الصنف: الأحكام الفرديّة التي تَعني الإنسان في شخصه وذاته، وفي ما بينه وبين خالقه عزّ وجلّ. وقد كان متعمَّدًا في هذا النوع من الأحكام اعتماد هذه الطريقة القائمة على عدم الوضوح التامّ وعدم التفصيل والصراحة، وذلك لِما لها ـ أي: لهذه

الطريقة ـ من أثرٍ كبيرٍ في الحفاظ على مرونة هذه الأحكام، وعلى قابليّتها للتحوّل والانعطاف على حسب الظروف والأحوال والمتغيّرات التي تطرأ على المكلّف بين الحين والآخر، وبهذه الطريقة ـ أيضًا ـ يُمكن للفرد المؤمن أن يجد في هذه الأحكام الفرديّة حلًّا مناسبًا له، في مشاكله الشخصيّة، وفي شؤونه الخاصّة، وعلى هذا الأساس: فحتّى لو فرضنا نشوء خلافٍ بين الفقهاء، وحتّى لو اختلفت فتاواهم في ما يتعلّق بهذا الصنف من الأحكام، فإنّ هذا لن يشكّل ـ أبدًا ـ سببًا لاختلال النظام الاجتماعيّ، ولا لوجود شرخٍ فيه بحيث يؤدّي إلى التباعد والتناحر في مقام العمل، بل يبقى مقدورًا لكلّ أحدٍ أن يعمل بوظيفته التي يشخّصها له الفقيه، وإن كان ثمة تشخيصٌ أو رأيٌ آخر لفقيهٍ أو فقهاء آخرين.

ومن هنا قال العلّامة الشيخ شلتوت:

«وإنّ بعضًا آخر من آيات الأحكام جاء بصيغةٍ لا يتعيّن المراد منها، وهي ـ بذلك ـ كانت قابلةً لاختلاف الأفهام، وكانت مجالًا للبحث والاجتهاد. ومن أمثلة هذا النوع: تحديد القدر الذي يُحرِّم في الرضاع، ووجوب النفقة للمطلّقة طلاقًا بائنًا، وتحديد المسح بالرأس في الوضوء، إلى غير ذلك من الأحكام التي كانت موضع خلافٍ بين الأئمّة.

والفرق بين النوعين: أنّ الأوّل بمنزلة العقائد، بحيث إنّ من أنكره يكون خارجًا عن الملّة، بخلاف الثاني، فإنّ من أنكر فيه فهمًا معيَّنًا تَحتمله الآية كما تَحتمل غيره لا يكون كذلك؛ وأنّ الأوّل واجب الاتّباع عينًا على كلّ الناس، بخلاف الثاني، فإنّ كلّ مجتهدٍ يتبع ما ترجّح عنده، وكذلك المقلّد يتبع فيه رأي من شاء أن يُقلّده. ومن هذا النوع الثاني تعدّدت المذاهب الإسلاميّة، واختلفت آراء

الفقهاء، واتّسع نطاق ذلك الخلاف، إلى درجة أنْ رأيْنا الآراء تصل إلى السبعة أو الثمانية في المسألة الواحدة..» إلى أن يقول:

«وفي مثل هذا، وهو كثيرٌ في الفقه الإسلاميّ، لا يُمكن أن يُقال: إنّ الكلّ دينٌ يجب اتّباعه، لأنّها آراءٌ متناقضة؛ ولا أنّ الدين واحدٌ معيَّنٌ منها، لأنّه لا أولويّة لبعضها على بعض؛ ولا أنّ الدين واحدٌ منها لا بعينه، لأنّه شائعٌ لا يُعْرَف على التحديد؛ وإنّما الذي يُقال في هذا وأمثاله: إنّها آراءٌ وأفهام، للحاكم أن يختار في العمل أيّها شاء، تبعًا لِما يراه من المصلحة. ولعلّ هذا هو السرّ في سعة الفقه الإسلاميّ واستطاعته حلّ المشاكل الاجتماعيّة، مهما امتدّ الزمن بالحياة، وكثرت صور الحوادث والحضارات»[1].

والصنف الثاني:

هو صنف الأحكام التي ـ وعلى العكس تمامًا من الصنف الأوّل ـ تتمتّع بذكر الجزئيّات، وإحصاء التفاصيل. وينتمي هذا الصنف من الأحكام إلى قسم الأحكام المدَنيّة والجزائيّة المتعلّقة بحقوق الأفراد، فإنّ أكثر ما أوضحه القرآن الكريم وفصّله يتعلّق بحقوق الأُسرة ومسائل الزواج والطلاق والإرث والحدود والديات والشهادات، بل إنّ من هذه الأحكام ما كان له من التوضيح والتفصيل في القرآن ما لم يكن للصلاة نفسها، كالذي نلاحظه في بيانه لمسألة (الشهادة على الدين)[2]. ولعلّ السبب في نيْل هذه المسألة كلّ هذا التوضيح والتفصيل والشرح: أنّ هذا الصنف من الأحكام، لو لم يتمّ التعامل معه بهذه الطريقة، لأدّى ذلك إلى اختلافٍ في الفتاوى والأحكام المستنبطة منه، الأمر الذي من شأنه ـ في هذا الصنف خاصّةً، وخلافًا لأحكام مثل الصلاة والصيام

---

(1) محمد شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، مصدر سابق، ص 486.

(2) سورة البقرة: الآية 282.

والخمس والزكاة ـ أن يؤدّي إلى خلافاتٍ ونزاعاتٍ عمليّة في أوساط المسلمين وفي حياتهم العمليّة[1]. وكذلك، فلو لم يقم القرآن بالتفصيل وبيان الجزئيّات في مثل باب القتل والقصاص وأحكامهما المختلفة باختلاف الصور، كصورتَي العمد والخطأ، وصورتَي قتل المُفسد المحارب وقتل المسلم، أو في باب الحقوق الاجتماعيّة للناس، أو في باب أحكام أكل الحلال والحرام، وعشرات المسائل الأُخرى، لو لم يُباشر القرآن الكريم بنفسه مهمّة ذكر تفاصيلها وجزئيّاتها، لأدّى ذلك ـ قطعًا ـ إلى إيجاد كثيرٍ من المشاكل في المجتمع الإسلاميّ، حتّى لو فرضنا أنّ هذه الجزئيّات والتفاصيل قد ذُكِرت في الأحاديث والأخبار والسنّة.

والحاصل: أنّ عدم الصّراحة:

أوّلًا: لا نسلّم وقوعه على الدّوام، وفي جميع موارد الأحكام التي تعرّض لها القرآن، بل إنّما يُسَلَّم ذلك في صنفٍ معيَّنٍ منها، كما عرفنا.

وثانيًا: حتّى لو سلّمنا بأنّ اعتماد عدم الصراحة كأسلوبٍ في البيان يستتبع بعض الآثار السلبيّة، إلّا أنّنا مع ذلك نقول: لا بدّ من التغاضي عن هذه السلبيّات، إذ لا يسعنا ـ بَعد النظر إلى الأمور الإيجابيّة التي تترتّب على هذا الأسلوب ـ سوى ذلك. ومن جُملة هذه الأمور الإيجابيّة: اتّصاف هذه الأحكام بالمرونة والحيويّة، وامتلاكها القدرة على الانعطاف والتحوّل، ما يؤدّي إلى إيجاد نوعٍ من التساهل والتنوّع في قسْمٍ من الأحكام.

وثالثًا: لمّا كانت هذه الطريقة تتطلّب من المسلمين أن يبذلوا

(1) لمزيدٍ من الاطّلاع حول هذه التقسيمات انظر: حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، مصدر سابق، ص 15 ـ 63.

كلّ جهدهم، وأن يجتهدوا في سبيل الحصول على الحكم الشرعيّ واستنباطه، فيكون لها ـ لا محالة ـ أثرٌ كبيرٌ في ازدهار الفقه الإسلاميّ وفي تطوّر أدواته، وبالتالي: في ترشيد المجتمع الدينيّ وتنميته.

وقد أشار بعض المحقّقين إلى ذلك بقوله:

«ينبغي أن يُعْلَم: أنّ كلّ مسألةٍ جملة في البيان القرآنيّ كأحكام الزكاة مثلًا، التي لم يصرّح القرآن بمواردها وبحالاتها ـ فإنّ الهدف من وراء إجمال البيان فيها هو إعداد المسألة وتهيئتها لتكون قادرةً على التكيّف مع التحوّلات والتبدّلات الطارئة على مستوى موضوع الحُكم»[1].

وينبغي أن يُعْلَم أيضًا: أنّ كلّ مسألةٍ يبيّنها القرآن بشكلٍ تفصيليٍّ وصريح، كما في أحكام القتل العمد وغير ذلك، فإنّما هو لأجل فتح باب الاجتهاد والاستنباط فيها.

الجواب عن شبهة عدم الانسجام:

وممّا ذكرناه، يظهر الجواب عن إشكالٍ آخر من الإشكالات التي أثارتها نظريّة لامشرّعيّة القرآن، والذي كان حاصله: أنّ بين المسائل والأحكام التي بَحَثَها القرآن نحوًا من عدم الانسجام، ومن عدم النظم والتنسيق. فمثلًا: في أبواب الصلاة والطهارة والحجّ، نجد أنّ القرآن لم يَذكر سوى عددٍ ضئيلٍ جدًّا من مسائل هذه الأبواب وأحكامها، فيما بقي العدد الأكبر منها: بين ما لم يُذْكَر ولم يُبَيَّن أصلًا، وبين ما ذُكِر، ولكن بشكلٍ غامضٍ ومُبْهَم. وفي

---

(1) ن. ج. كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، ترجمة: محمّد أحمد سراج، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 1412ق، ص 39 و40.

المقابل، نستطيع أن نَعْثر على مسائل أُخرى اتّصفت بقدرٍ عالٍ من البيان والتفصيل. أضف إلى ذلك، أنّ القرآن قد أَكثَرَ من التكرار والإعادة في غير واحدٍ من موضوعاته، كبعض المسائل العقديّة (القيامة، ونقل أقوال المشركين)، والقصص القرآنيّة، وقد كان بالإمكان أن يُسْتَغنى عن كثيرٍ من هذا التكرار لصالح المزيد من التفصيل والتوضيح في أحكام الصلاة والحجّ ـ مثلًا ـ .

ولكنّ الجواب عن هذا الإشكال قد ظهر ممّا أوضحناه في تقسيم الأحكام إلى صنفين، وممّا ذكرناه من الفلسفة الكامنة وراء تفصيل أحد هذين الصنفين، وإبقاء الآخر على إجماله.

المحور الثالث

نظريّة «مشرّعيّة القرآن»

ونتعرّض في هذا الموضع من البحث للأدلّة التي تُثْبت أنّ القرآن كتابٌ صالحٌ لأنْ تُسْتَنبَط منه الأحكام، وأنّه وإن لم يستخدم في بيانها تلك اللّغة التشريعيّة المتعارفة، ولا الاصطلاحات الرائجة في أوساط الفقهاء، ولا اعتمد التقسيمات والتصنيفات وطريقة التبويب المتّبعة لديهم، إلّا أنّه ـ مع ذلك ـ ظاهرٌ في أنّه في مقام بيانها وفي معرض إبلاغها وتشريعها، وأنّ اعتماده طريقةً خاصّةً وغير مألوفةٍ في كتب التشريع لم يكن لأجل أنّه لا يُريد بيان الأحكام وسنّ القوانين، وإنّما كان الغرض: أن تكون آياته صالحةً لأنْ تُبْنى عليها الأصول العامّة والقواعد الكلّيّة التي عليها مدار الاستنباط والاجتهاد.

1 ـ القرآن وأحكامه:

من أهمّ الأدلّة على مشرّعيّة القرآن، هو القرآن نفسه؛ فقد صرَّحت آيات الكتاب العزيز بذلك، وبأبلغ بيانٍ وآكد تصريح. وفي ما يلي نشير إلى نماذج من هذه الآيات:

1) قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[1]. فالآية وإن كانت تتحدّث عن الحكم بين الناس، إلّا أنّها صريحةٌ في عدم جواز أن يكون هذا الحكم غير مُستنِدٍ إلى دليلٍ وحجّة، وفي أنّ دليله ومستنده لا يجوز ـ حتمًا ـ أن يكون خارجًا عن (ما أنزل الله).

2) قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾[2]، ولا شكّ في أنّ هذه الآية كسابقتها صريحةٌ في التأكيد على كون القرآن هو منبع التشريع وأصله ومصدره، وذلك لاشتمالها على أمرين مهمّين:

الأوّل: أنّ كلّ أمّةٍ لكي تتمكّن من القيام بوظائفها وواجباتها المنوطة بها، فقد حُدِّد لها شرْعةٌ ومنهاجٌ، وبالنّسبة إلى أمّة محمّدٍ (ص)، فالقرآن الكريم هو الشرعة وهو المنهاج معًا.

والثاني: أنّ هذا الكتاب نازلٌ من عند الله تعالى، وهو مهيمنٌ وحاكمٌ على الكتب الإلهيّة السّابقة.

فإذا جمعنا ما بين هذين الأمرين، فمن الطبيعيّ أن نصل إلى الاعتقاد بأنّ القرآن هو المنبع الذي منه تُسْتَمدّ الأحكام، وأنّه ما به تُعْرَف مقرَّرات الشريعة. كما إنّ الآية اشتملت على أمرٍ للنبيّ (ص) بأن يَحكم بين الناس على أساس ما أنزل الله، وألّا يُعْطي أُذنًا صاغيةً لأهواء الآخرين وإراداتهم.

---

(1) سورة النساء: الآية 105.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

3) قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1]، وإذا كان القرآن يهدي إلى السبيل المستقيم، فهذا يعني أنّه الهادي إليه في كلا البُعْدين: النظريّ والعمليّ، أو فقل: على مستوى الاعتقادات والأحكام معًا.

وبهذا يظهر: أنّ التفكيك بين البيان القرآنيّ للعقائد، وبين بيانه لمسائل الأحكام العمليّة، لا وجه له من الصحّة أصلًا.

4) قوله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[2]، إذا كان القرآن ـ بنصّ هذه الآية ـ تبيانًا لكلّ شيء، فالقدر المتيقّن من (كلّ شيء)، والأمر الأكيد والحتميّ: أنّه يتكفّل ببيان أصول العقائد والأحكام العمليّة ومنهج العبوديّة لله عزّ وجلّ، كيف لا؟! والأحكام الإلهيّة والتكاليف العمليّة هي التي تقود الإنسان إلى حيث سعادته في الداريْن معًا.

إنّ الدين يُعْنى ـ في الدرجة الأُولى ـ بهذه التعاليم والتكاليف، بأصول العقائد والأحكام الشرعيّة على السواء، ولا يأتي اهتمامه بالعلوم الحياتيّة والكونيّة والعصريّة الأُخرى إلّا في الدرجة الثانية وفي مرتبةٍ متأخّرة. ويتأكّد لنا ذلك أكثر عندما نلاحظ ما ورد في ذيل الآية من أنّ هذا الذي أنزله الله تعالى على نبيّه الكريم (ص)، والذي يتولّى القرآن مهمّة بيانه وإبلاغه، هو الذي يُوجب الهداية والرحمة والبُشرى للمسلمين.

5) قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[3]. وليس المقصود

---

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

(2) سورة النحل: الآية 89.

(3) سورة الأنعام: الآية 38.

من عدم التفريط: عدم التفريط في كلّ شيء وفي جميع الأمور، كما هو واضح، وإنّما المقصود: أنّ القرآن الكريم لم يُفرِّط في أيٍّ من الأمور والأشياء التي تدخل في دائرة (ما يجب على الأنبياء إبلاغه للناس)، والتي هي من أُولى وظائف الدين ومسؤوليّاته، ومن المهمّات الأساس المُوكَل هو بها.

ومن الواضح: أنّ الدين لو لم يقم بإرشاد العقل البشريّ إلى الطريق الصحيح والصراط المستقيم، فإنّ الإنسان لن يهتدي إليه أبدًا، أو على الأقلّ: كنّا سنرى كثيرًا من الاختلاف والتفاوت، أو ـ لو تنزّلنا أكثر ـ فإنّ العقل البشريّ كان، لا محالة، وفي مرحلةٍ من مراحله، بحاجةٍ إلى إرشادات الدين وهدايته إلى أحكام الشرع وتكاليفه، وإلى أصول العقائد والتوجيهات الأخلاقيّة، وذلك تطبيقًا لقانون التطوّر الذي يَخضع له عقل الإنسان، ومن هنا، فتكون هذه المسائل المذكورة هي القدر المتيقّن من (الشيء) الذي يأبى الله تعالى عن إهماله والتفريط به وإغفال ذكره. وعليه، وبمقتضى ما تدلّ عليه الآية: فإنّ القرآن لم يقصّر ولم يفرّط في شيءٍ ممّا هو لازمٌ وضروريٌّ من أصول الأحكام العامّة وقواعدها الكلّيّة[1].

نعم، لقد نصّ القرآن الكريم على أنّ مهمّة توضيح هذه الأحكام وشرح حقيقتها وسرد تفاصيلها أُحيلت إلى النبيّ (ص)، إذ قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، ومعلومٌ أنّه لا محلّ للتفسير والشرح والتبيان ما لم يكن الموْضع موْضعًا للأصول العامّة

---

(1) للمزيد من التفصيل في تفسير هذه الطائفة من الآيات، وبيان ما هو المقصود من (جامعيّة القرآن لكلّ شيءٍ) ومن (محدوديّة وظيفة الدين)، انظر: محمّد علي إيازي، **جامعيت قرآن**، مصدر سابق، ج1، ص 99 ـ 228.

(2) سورة النحل: الآية 44.

التي تَصلح لأن تكون أسسًا وقواعد تُبنى عليها دعائم الاستنباط، وبهذا يتّضح: أنّ المقصود من الرّدّ والإرجاع إلى الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]، إنّما هو لزوم الرجوع إلى أحكام القرآن التي أنزلها الله تعالى على نبيّه، كما إنّ المقصود من الرّدّ إلى الرسول في الآية ذاتها هو الرجوع إلى النبيّ (ص) في توضيحاته لأحكام القرآن، وفي تبيينه لها، وتطبيقها على مصاديقها، وإلّا، فإنّ الأحكام التي عند النبيّ (ص) ليست إلّا ما استنبطه (ص) واستخرجه من آيات الكتاب العزيز.

6) قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[2]. وهذه الآية على الرغم من أنّها تتعرّض في صدرها لبيان عددٍ من الأحكام، وعلى الرغم من أنّها تعود في ذيلها للحديث عن أحكامٍ أُخرى لها علاقةٌ بتلك الأحكام السابقة، إذ يقول تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ﴾[3]، إلّا أنّنا نعتقد، وطبقًا للروايات الواردة في شأن نزولها ـ ولا سيّما في ما ورد منها من طرق الشيعة ـ أنّ هذا المقطع من الآية المباركة قد نزل في شأن عليٍّ أمير المؤمنين (ع)[4].

---

(1) سورة النساء: الآية 59.

(2) سورة المائدة: الآية 3.

(3) سورة المائدة: الآية 3.

(4) انظر: يوسف بن فرغلي بن الجوزيّ، **تذكرة الخواصّ**، ط 1، بيروت، مؤسّسة أهل البيت (ع)، 1401ق، ص 36؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، 7 مجلّدات، بيروت، دار الفكر، 1414ق، ج3، ص19؛ ومصادر التفسير لدى الشيعة: عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج1، ص487؛ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **كمال الدين**، ص 251 ـ 256؛ عبد الحسين الأميني، **الغدير**، ج1، ص230؛ محمّد بن الحسن الطوسيّ، **الأمالي**، ج1، ص184.

وكيف كان، فالآية المذكورة تُثبت اكتمال دين الله تعالى وتماميّة نعمته على المسلمين بوجود الشريعة بينهم، وببيان أحكامها وتكاليفها لهم، على الرغم من أنّ التركيز في القرآن لم يكن على هذا الجانب، بل إنّما كان على بُعد هداية المؤمنين، فلذلك جاء البيان القرآنيّ للأحكام مُجْملًا، واكتُفِي فيه ببيان كلّيّات الأحكام، وتُرِك أمر تطبيقها والعمل بها إلى ما بعد زمن النبيّ (ص).

وممّا تقدّم نحصل على النتيجة التالية، وهي: أنّ الآيات التي نقلناها في المقام لا تُثْبت ولا تشدّد على كون كتاب الله هو المنبع المستقلّ للتشريع فحسب، بل هو ـ أيضًا ـ أوّل مدارك الشريعة وأهمّها على الإطلاق، والمنبع الذي منه تستقي كافّة المنابع والمصادر الأُخرى.

2 ـ أهل البيت (ع) وأحكام القرآن:

إلى جانب الاستدلال، نستطيع أن نجد العديد من المرويّات الواردة عن أهل البيت (ع) والتي تتحدّث عن موقعيّة الأحكام الشرعيّة ومكانتها في هذا الكتاب الإلهيّ، فلذلك، نجد أنفسنا هنا مدعوّين للتأمّل فيها والوقوف على مضامينها. وفي بعض هذه الروايات والأخبار ما يتحدّث عن فضل القرآن ولزوم الاهتمام والاعتناء بآيات الأحكام الواردة فيه. كما إنّ هذه الطائفة من الأخبار تعالج العديد من جوانب المسألة التي بين أيدينا، فهي ـ على سبيل المثال ـ تعتبر القرآن كتابًا للشريعة وللحلال والحرام، وترى أنّ فيه أحكامًا وقوانين، وفيه الفرائض والسنن، وفيه جميع ما يحتاجه الناس إلى يوم القيامة.

والأوضح من ذلك كلّه: تلك الأخبار التي تُحدّثنا عن أنّنا إذا أردنا أن نطّلع ونقف على الحكم الإلهيّ الشرعيّ، فعلينا أن نرجع إلى الأصول والكلّيّات الواردة في القرآن، لاستنطاقها والاستلهام منها. كما تصرّح هذه الأخبار ـ أيضًا ـ بأنّ من الخطأ الاعتقاد بأنّ القرآن الكريم يبيّن لنا كافّة الأحكام والفروع، أو بأنّه يُحدّد ويعيّن كافّة الشروط والتفاصيل، بل القرآن ـ في مفهوم هذه الروايات ـ كتابٌ غير ناطق، فنحتاج إلى جعله ناطقًا إلى بذل الجهد في استنطاق آياته والاستنباط واستخراج الأحكام ـ أصولًا وفروعًا ـ منها.

إنّ هذه الروايات تؤكّد على أنّ من الخطأ الفادح الاعتقاد بأنّ القرآن لا يَصلح لأنْ يكون مدركًا اجتهاديًّا لمجرّد أنّه في طرحه للأحكام لم يعتمد نظامًا وتبويبًا معيّنًا.

وفي ما يأتي، نستعرض بعضًا من هذه الروايات، ونَصْرف النظر عن جهة البحث السنديّ فيها، لمكان حجمها الكبير وعددها الهائل، وأيضًا: لأنّ كثيرًا ممّا تحتوي عليه هذه الروايات مطابقٌ للوقائع التاريخيّة لعصور الأئمّة (ع)، الأمر الذي يبعّد من إمكانيّة واحتمال الكذب فيها[1].

1) يقول أمير المؤمنين عليّ (ع)، في وصف القرآن ودوره في هداية المسلمين، مع ما كانوا عليه من قبل، وأوضاعهم السابقة من النواحي المختلفة، الثقافيّة والاجتماعيّة والعقديّة: «فجاءهم نبيّه (ص) بنسخة ما في الصحف الأُولى، وتصديق

(1) بمعنى: أنّ هذه الطائفة من الأخبار تدلّ على مشرّعيّة القرآن على سبيل التواتر المعنويّ.

الذي بين يديه، وتفصيل الحلال، وبيان الحرام، وذلك القرآن فاستنطِقوه، فلن ينطق لكم، أُخبركم عنه أنّ فيه علْمَ ما مضى، وعلْم ما يأتي إلى يوم القيامة، وحُكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون»[1].

فالقرآن عند عليٍّ (ع):

أ ـ فيه تفصيل الحلال وبيان الحرام، أي: أنّه لم يفرّط في شيء ممّا له دخل في التكاليف والأحكام العمليّة.

ب ـ والقرآن لا ينطق، وإنّما أنتم من يجب عليكم أن تستنطقوه، أي: البيان من الله تعالى، ولكنّ الاجتهاد والاستنباط من أُولئك الذي يعرفون القرآن حقّ معرفته ممّن تتوفّر لديهم ملكة الاجتهاد والقدرة عليه.

ج ـ وفي القرآن أيضًا علْم ما مضى وما يأتي إلى يوم القيامة، وفيه كلّ القوانين التي يحتاج إليها النظام الإنسانيّ، والتي تُعين على رفع الخصومات وفضّ النزاعات (حُكم ما بينكم وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون).

ثمّ يقول (ع):

. «ففرض الله عزّ وجلّ على نبيّه أن يبيّن للناس ما في القرآن من الأحكام والقوانين والفرائض والسنن، وفرض على الناس

---

(1) هذه الرواية منقولة في مختلف الجوامع الحديثيّة، نظير: عليّ بن إبراهيم القمّيّ، **تفسير القمّيّ**، ط 1، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، 1412ق، ج1، مقدّمة الكتاب، ص14 ـ 15؛ وغير ذلك من كتب التفسير...؛ **ونهج البلاغة**، تصحيح: صبحي الصالح، بيروت، 1387ق، الخطبة 158، المقطع2 والخطبة 125.

التفقّه والتعليم والعمل بما فيه حتّى لا يسع أحدًا جهله، ولا يُعذر تركه»[1].

وفي هذا الكلام تأكيدٌ على اشتمال القرآن على الأحكام، بالتقسيم التي ذُكِرت لها، أعني: تقسيمها إلى (القوانين والفرائض والسنن)، وعلاوةً على ذلك، فقد دلّ على لزوم التفقّه والتعليم، كما أشار (ع) إلى أنّ النبيّ (ص) هو من يبيّن هذه الأحكام ويشرحها ويفصّلها.

2) وفي روايةٍ عن الإمام أبي جعفر الباقر (ع):

«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئًا تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلّا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله، وجعل لكلّ شيءٍ حدًّا، وجعل دليلًا يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدًّا»[2].

والمستفاد من هذا الخبر: أنّ الأحكام مبيَّنةٌ ومحدّدةٌ في القرآن، وأنّ لها حدودًا معيّنة، وأنّ القرآن في معرض بيانها، وأنّه من تعدّى هذه الحدود فقد جعل الله عليه حدًّا وعقابًا[3].

3) وفي كتاب الكافي، نقل الكلينيّ خبرًا يتحدّث في مضمونه عن جامعيّة القرآن، ويصرّح فيه بأنّ كتاب الله تعالى لم يَترك شيئًا ممّا يحتاج الناس إليه إلّا وبيّنه، فلا بدّ من أن يكون شاملًا ـ لذلك ـ لمسائل الشريعة وأحكامها. والخبر مرويٌّ عن الإمام الصادق (ع)، وفيه:

---

(1) **نهج البلاغة**، المصدر نفسه.

(2) محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص8.

(3) تجاوز الحدود وتعدّيها يُمكن أن يُفَسَّر بتفسيرين: التجاوز النظريّ، بأن يعتقد الشخص بأزيد أو بأقلّ ممّا بيّنه الله، والتجاوز العمليّ، بأن يعمل على خلاف ما حَكَم الله ويتخطّى أحكام الله عمليًّا.

«إنّ الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيءٍ، حتّى والله ما ترك الله شيئًا يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع أحدٌ أن يقول (لو كان هذا أُنزل في القرآن) إلّا وقد أنزله الله فيه»[1].

4) ونقل المعلّى بن خنيس ـ أحد أصحاب الإمام الصادق (ع) ـ حديثًا عنه (ع)، أكثر من الخبر السابق ألفاظًا، وأوسع منه معنًى ومدلولًا، جاء فيه:

«ما من أمرٍ يَختلف فيه اثنان إلّا وله أصلٌ[2] في كتاب الله، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[3].

وفي هذا الخبر، يُشير (ع) إلى أنّ القرآن يشتمل على كافّة المسائل، غاية الأمر: أنّ عقول الناس العاديّين لا تصل إلى جميع ما فيه، ولا تدركه، إلى حدّ أنّ أيّ اختلافٍ ينشأ بين اثنين فله جوابٌ في القرآن، الأمر الذي يعني: أنّه لا بدّ من التدقيق والتنعّم في كلّ آيات الكتاب وفي جميع ما فيه، حتّى الآيات ذات الدلالات غير المباشرة والصريحة، بل وحتّى الإشارات والأمثال الموجودة فيه لا يجوز التساهل في التعاطي معها ومع دلالتها على التشريعيّات والأحكام.

5) وفي نهج البلاغة، عن أمير المؤمنين (ع)، ورد أنّ القرآن:

«كتاب ربّكم فيكم، مبيّنًا حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصّه وعامّه، وعِبره وأمثاله»[4].

---

(1) محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص59، باب 2، الحديث 1 و2.

(2) الظاهر أنّ المراد من الأصل هنا الأصول العمليّة والقواعد الكلّيّة للأحكام.

(3) محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ص60.

(4) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 19.

كما ورد عنه (ع) أنّه قال:

«فالقرآن آمرٌ وزاجر، وصامتٌ وناطق، حجّة الله على خلقه... أتمّ نوره، وأكمل به دينه، وقبض نبيّه (ص) وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به، فعظّموا منه سبحانه ما عظّم به نفسه، فإنّه لم يُخْفِ عنكم شيئًا من دينه، ولم يَترك شيئًا رضِيَه أو كَرِهه إلّا وجعل له علْمًا باديًا وآيَةً مُحْكمةً تَزجر عنه، أو تدعو إليه»[1]. هذا.

وبالمضمون نفسه، مع تفاوتٍ يسيرٍ في الألفاظ، أورد العيّاشي في تفسيره خبرًا رواه مُسعدة بن صدقة عن الإمام الصادق (ع)[2]، وفي هذا الحديث يصرّح (ع) أيضًا بأنّ القرآن يشتمل على الأمر والنهي (أحكام الحلال والحرام)، ويشتمل أيضًا على الحدود والسنن.

وفي السياق عينه، ثمة رواياتٌ كثيرةٌ أُخرى تدلّ على أنّ القرآن كتابٌ جامعٌ، فيه بيانٌ لكلّ الأحكام، وأنّ أيّ حُكم نحتاج إليه، فلا بدّ من أن يكون له وجودٌ في القرآن الكريم، ولا بدّ من أن يكون مدلولًا عليه في آيات الكتاب، تارةً بنحو الدلالة المباشرة والنصّ عليه بخصوصه، وأُخرى بنحو الدلالة غير المباشرة والنصّ عليه في ضمن الأصول والقواعد القرآنيّة العامّة، بل إنّ الاعتقاد بعدم جامعيّة القرآن للأحكام التي يحتاج إليها المجتمع البشريّ يُعَدّ إجحافًا وتقصيرًا في حقّ هذا الكتاب الإلهيّ المقدّس.

وإلى جانب هذه الروايات، يوجد كثيرٌ من الأخبار الواردة عن

---

(1) المصدر نفسه، ص133، الكتاب رقم 2.

(2) محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العيّاشي**، مجلّدان، ط انتشارات علميّة، ج1، ص7، ح16.

أهل البيت (ع)، والتي تتمحور حول باب الأحكام ومسائل التشريع، وتنصّ على أنّ الآل: كانوا يتمسّكون بآيات القرآن في مقام استخراج الأحكام واستفادتها، بما يظهر منه أنّهم: كانوا يروْن في هذه الآيات مُستندًا صالحًا للتشريع، وإلّا، فلو لم يكن القرآن بنظرهم: هو المنبع الذي منه تُسْتَقى الأحكام، ولو لم تكن آياته تتّسم بالدّقّة الكافية، وبالمواصفات المناسبة التي تؤهّلها لهذه الصفة، صفة المشرّعيّة والصلاحيّة للاستنباط، فمن الطبيعيّ حينئذٍ أن لا يُبادروا هم إلى الاستفادة منها في هذا المجال.

ونشير هنا إلى عددٍ من هذه الأخبار، على سبيل المثال لا الحصر:

أ) ما رواه مسعدة بن صدقة، قال:

سمعْتُ أبا عبد الله يقول: «ويُسْأل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أواجبٌ هو على الأمّة جميعًا؟ فقال: لا. ولِمَ؟ قال: إنّما هو على القويّ المُطاع العالِم بالمعروف، والدليل على ذلك: كتاب الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1]، فهذا خاصٌّ غير عامّ، كما قال الله تعالى: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾[2]، ولم يقل: على أمّة موسى، ولا على كلّ قومه...» الخبر[3].

فنلاحظ: أنّه (ع) استند في الجواب عن هذا السؤال إلى عددٍ من الآيات الواردة، على الرغم من أنّ بعضها ذو طابعٍ قصصيّ وروائيّ.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 104.

(2) سورة الأعراف: الآية 159.

(3) عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج5، ص225، الحديث 94.

ب) وفي باب كيفيّة الوضوء، نجد الإمام (ع) يتعرّض لاستنباط الحكم الشرعيّ من الآيات نفسها، مستفيدًا من ذلك من التدقيق في الآيات وفي نكاته الأدبيّة التي تضمّنتها كلمات الوحي المنزل. فعن زرارة أنّه قال:

«قُلْتُ لأبي جعفرٍ (ع): ألا تُخبرني من أين علمْتَ وقُلْتَ: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرّجْليْن؟ فضحك، ثمّ قال: يا زرارة، قال رسول الله (ص)، ونزل به الكتاب من الله، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يُغْسَل، ثمّ قال: ﴿وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾، ثمّ فصل بين كلامين فقال: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس، لمكان الباء...» الخبر[1].

أضفْ إلى ذلك: أنّ الأخبار الواصلة عن أئمّة أهل البيت (ع) في باب الأحكام كانت في كثيرٍ من الأحيان تبدو مختلفةً ومتباينةً في ما بينها، بل ربّما بدت متناقضةً ومتعارضة، وكان الشيعة يشتكون من هذه الظاهرة ويطالبون بتحديد الملاك الذي على أساسه يتمكّنون في هذه الحالات من تشخيص الخبر الصحيح وتمييزه عن غيره؛ وقد عيّن الأئمّة من أهل البيت (ع) ـ فعْلًا ـ الملاك لهم، فقالوا في ما اختُلِف فيه من الرواية: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج1 ص596، ح 70.

(2) محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، مقدّمة الكتاب؛ حسين النوري، **المستدرك**، ج17، ص306، نقلًا عن: إسماعيل معزي ملايري، **جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة**، مصدر سابق، ج1، ص310، الأحاديث 449، 450 و454.

وهذا يعني: أنّ القرآن هو المرجع الأوّل للأحكام، وهو المنبع الأساس لفهم الشريعة، وأنّ كلّ ما ورد في الروايات من أحكامٍ وتكاليف، فلا ريب في أنّ أصولها وكلّيّاتها موجودةٌ في القرآن.

وهل ثمة ما هو أوضح دلالةً على هذا الأمر من الروايات الكثيرة المبثوثة في المجامع الحديثيّة السنّيّة والشيعيّة والواردة من طرق الفريقين، والتي تتّفق مضمونًا مع قوله (ص): «إنّي تاركٌ فيكم الثقليْن، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنّهما لن يفترقا حتّى يرِدا عليّ الحوض»[1]؟! فقد دلّ هذا الحديث على أنّ القرآن عِدْلٌ لأهل البيت (ع)، بل هو الثقل الأكبر. وبالتأكيد، فإنّ هذا لا يعني وجوب الرجوع إلى القرآن بعد مراجعة الحديث أوّلًا، فضلًا عن التصرّف في ظواهر الكتاب لصالح الأخبار الواردة.

3 ـ العقل وأحكام القرآن:

ومن الأدلّة التي تُثبت مشرّعيّة القرآن: العقل؛ إذ يكفي أن يُذعن العقلِ بأنّ ما نزل على النبيّ (ص) وما أُوحيَ إليه هو كلامٌ إلهيٌّ، وبأنّ ما تضمّنه هذا الكلام الإلهيّ هو التعاليم والتكاليف التي تُوصل البشر إلى سعادتهم، لكي يحكم ـ وبلا تردّدٍ ـ باعتبار هذا الكتاب

(1) انظر في هذا المجال: مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ج4، ص36 و37، ح1883؛ محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج5، ص662، ح3786؛ محمّد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، 4 مجلّدات، بيروت، دار المعرفة، لا تا، ج3، ص109 و148؛ وغير ذلك من المسانيد التي نقلت هذا الحديث بطرقٍ عدّة، كسنن الدارمي والبيهقي وغيرهما.

وحجّيّته، ولكي يُلْزِم بالتدقيق في كلماته والاستفادة من مضامينه، حتّى ولو كانت الطريقة المتّبعة في صياغة هذا الكلام هي الكلّيّة والإجمال وعدم الصراحة والمباشرة وعدم الوضوح. ومعنى هذه الحجّيّة التي يُدركها العقل ويَحكم بها: أنّ كلّ ما جاء في هذا الكتاب، وجميع ما ورد فيه ممّا له علاقةٌ بالجانب العمليّ، من فعلٍ أو ترك، فهو قابلٌ لأن يكون مُستنَدًا ومَدْركًا في مقام العمل، سواء كان مصرَّحًا به أم مبيَّنًا بطريق التلويح، نصًّا كان أم غير نصّ.

إنّ من المقطوع به والمسلَّم لكلّ أحدٍ أنّ القرآن الكريم كتابٌ للهداية والإرشاد، ومعلومٌ أنّ الهداية لا ينحصر مجالها في القول والاعتقاد فحسب، بل يتّسع ليشمل القول والعقيدة والعمل. وعليه: فالقول إنّ القرآن ليس كتابًا للحُكم والتشريع هو قولٌ مخالفٌ للاعتقاد بأنّه كتابٌ للهداية والإرشاد العمليّين، وهو أمرٌ لا يُمكن الموافقة عليه بحالٍ، إذ كيف يُمكن القبول بأنّ دور القرآن في الهداية يقتصر على الإرشاد في جانبي العقيدة والقول فقط، وأنّه لم يُقدّم أيّ خطوةٍ في سبيل تحقيق الهداية العمليّة التي هي شرطٌ أساس للوصول إلى السعادة الأبديّة، وكيف يُمكن الموافقة على ذلك؟ والحال: أنّ كثيرًا من آيات القرآن يَرْبط ما بين الإيمان والعمل الصالح، فلا يُذكر أحدهما إلّا والآخر إلى جانبه[1]، لِما يتركه كلٌّ منهما من تأثيرٍ على الآخر.

وعليه: فكما إنّ العقلاء في محاوراتهم العاديّة يستفيدون من اللّوازم البيّنة تارةً وغير البيّنة أُخرى، وقد يدلّون على مراداتهم بنحو الدلالة المطابقيّة تارةً وغيرها أُخرى، وكما إنّهم يأخذون بلوازم

(1) انظر على سبيل المثال: سورة البقرة: الآيات 28، 82، 272؛ وسورة آل عمران: الآية 57؛ وسورة النساء: الآيات 36، 57، 122، 124.

الكلام ويعتبرونها ـ وفقًا للقواعد الأصوليّة ـ معاني مقصودةً للمتكلّم، فكذلك، وبالأسلوب نفسه، يجب أن يتمّ التعامل مع لغة القرآن؛ فالقرآن حجّةٌ في كافّة ما له من مداليل، وهذه المداليل تَصْلح لأن تكون مَدركًا ومُستندًا للأحكام والتكاليف.

وبعبارةٍ أُخرى: العقل الذي هو أحد شرّاح كلام الوحي، والذي به يُفْهَم القرآن ويتمّ التوصّل إلى معانيه[1]، يُذعن ويُدرك أنّ كلّ ما أَمَر به الله تعالى فهو لصالح الإنسان ولخيره وسعادته، وهو يُؤمن بأنّ الله تعالى لمّا كان هو خالق الإنسان ومكوّنه، والخبير المطّلع على حاجاته وكافّة متطلّباته، فلا محالة، يكون هو الأَولى والأجدر بأن يكون بيده مقام التشريع وسنّ القوانين وجعل الأحكام. وبما أنّ الوحي قد نزل بلغة العرب، وبما أنّ ألفاظه ومعانيه من الله عزّ وجلّ، فهذا يعني: أنّ كلّ ما يُتَوَقَّع صدوره من الحكيم المُطْلَق، من تفنّنٍ في أنحاء التعبير، ودقّةٍ بالغةٍ في الكلام، فهو موجودٌ في هذا الكتاب الإلهيّ، ويَلزم مراعاته والتأمّل فيه بُغية استنتاجه والوصول إلى كُنهه؛ لأنّ معنى كون الكلام قد أُوحِيَ من قِبَل الله تعالى: أنّ كلماته وألفاظه قد اختيرت بعد تدبيرٍ وإحاطةٍ تامّة، وبديهيٌّ: أنّ ما كان كذلك فهو يدعو إلى التأمّل الطويل في كلّ واحدةٍ من مفرداته وجُمَله.

ومن هنا، فالعقل لا يجد بدًّا من الإيمان بأنّ كلّ كلمةٍ أو جملةٍ أو صيغةٍ استُخدِمَت في آيات القرآن، هي أدواتٌ يجب على العالِم بالكلام والفاهِم للمراد أن يستغلّها في عمليّة وضع القوانين وتدبير

(1) للتعرّف على دور العقل في فهم القرآن وتفسيره، انظر: محمّد علي إيازي، **«گرايشهاى عقلانى در تفسير آقا مصطفى»**، مجلّة بيّنات، العدد 15، ص92 ـ 102.

المقرّرات الفرديّة والاجتماعيّة، من دون أن يشكّل التفرّق وعدم الانسجام عائقًا أمام استنباط الأحكام من هذا الكلام وإخراجها بصورةٍ منظّمةٍ، مرتّبةٍ، ومتناسقة.

4 ـ الإعجاز التشريعيّ في القرآن:

بعد هذا الاستعراض المفصَّل للأدلّة الثلاثة التي تُثْبت مشروعيّة القرآن، أعني: الكتاب والسّنّة والعقل، نجد من المناسب هنا ـ وتأييدًا لِما ذكرناه سابقًا ـ أن نتعرّض للبحث الذي يتناوله علماء القرآن والتفسير في سياق بحثهم عن إثبات إعجاز القرآن[1]، والذي رأوا فيه: أنّ أحد أبعاد الإعجاز في القرآن الكريم هو إعجازه التشريعيّ، منطلقين في رؤيتهم هذه من تسليمهم بأنّ القرآن هو مصدر الأحكام ومنبع التشريع، الأمر الذي أوصلهم إلى النتيجة التالية، وهي: أنّ البيان القرآنيّ في ما يتعلّق بالأحكام، هو بدوره، بيانٌ مُعْجزٌ ألقاه الباري تعالى في مقام التحدّي، وقد عجز ـ ويعجز ـ الناس جميعهم عن الإتيان بمثله.

ولأنّ هذا البحث له ارتباطٌ وثيقٌ بمحلّ بحثنا، ولأنّه يُفيدًا جدًّا

(1) تعرّض عددٌ من الباحثين المعاصرين لمسألة الإعجاز التشريعيّ في القرآن، نذكر منهم: محمّد هادي معرفت، **التمهيد في علوم القرآن**، ط 2، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ج6، ص212 ـ 326؛ وهبة الزحيلي، **القرآن الكريم وبُنيته التشريعيّة**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1413ق؛ محمّد علي صابوني، **التبيان في علوم القرآن**، ص 118؛ منّاع القطّان، **مباحث في علوم القرآن**، ط 2، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1403ق، ص 275 ـ 280؛ صلاح خالدي، **البيان في إعجاز القرآن**، ط 3، عمان، دار عمّار، 1413ق، ص 323؛ علي أحمد محمّد بابكر، **الإعجاز التشريعيّ في القرآن**، مصدر سابق، ص 26 ـ 74؛ محمّد حسين الصغير: «**ملامح من الإعجاز في القرآن الكريم**»، بغداد، سلسلة مقالات مؤتمر بغداد، 1410ق، ص 554.

في المزيد من التعرّف على آيات الأحكام، فلذلك نتعرّض له بشيءٍ من التفصيل، فنقول:

المقصود من الإعجاز التشريعيّ: هو تمثّل الإعجاز القرآنيّ في مجموعة البيانات التي أدلى بها القرآن في مجال الأحكام والتكاليف، بحيث لا يكون في وسع أحدٍ من المخلوقين أن يأتي بمثل هذه الأحكام في دقّتها وإحاطتها وفي سائر خصوصيّاتها وبحيث لا يكون لهذه الأحكام شبيهٌ في شيءٍ من القوانين الحقوقيّة والعُرفيّة، ولا حتّى في الشرائع السابقة.

لقد قدّم القرآن الكريم ـ في مجال تنظيم حياة الإنسان الفرديّة والاجتماعيّة ـ مقرّراتٍ وأحكامًا لا مجال للشكّ والتردّد فيها، فضلًا عن نقضها وإبطالها، كما نجد ذلك في باب الأحكام والأحوال الشخصيّة، ولا سيّما في ما يتعلّق بأمور الزواج والطلاق والعدّة والنفقة والميراث والوصايا والحدود والديات والجروح والقصاص والديون والعقود، فإنّ الأحكام التي رتّبها القرآن في هذه الموارد لم يَسْبق أن كان لها مثيلٌ بهذا الشكل في الأمم السابقة، ولا بهذه المواصفات من الجامعيّة ورعاية المصالح والمفاسد.

بل يُمكن القول: إنّ التحدّي القرآنيّ قد طال حتّى مفردات الحياة المعاصرة، واستطاع ـ بقوانينه وأصوله وقواعده الكلّيّة ـ أن يفرض نفسه حتّى على التطوّر والتكامل الذي أحرزه الإنسان المعاصر في مجال التشريع وسنّ القوانين.

فلقد أقرّ القرآن في مجال الأحكام العباديّة ـ مثلًا ـ مجموعةً من الطقوس والآداب التي تتمتّع بنظْم وانسجام مميّزيْن، جعلا من هذه الطقوس طقوسًا قادرةً على تأمين مختلف الحاجات الروحيّة والمعنويّة للإنسان. فإذ أَمَر بالصّلاة ـ مثلًا ـ، فقد أقرّ إلى جانبها ما يَجعل منها مسألةً ذا بُعْدٍ اجتماعيّ، أعني بذلك: صلاتَي الجمعة

والجماعة. وهكذا فَعَل أيضًا في أبواب الصوم والحجّ والزكاة والخمس، والتي أضاء القرآن على أبعادٍ أُخْرى لها، اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ واجتماعيّةٍ، وغير ذلك من الأبعاد الدنيويّة والمادّيّة، هذا كلّه، مضافًا إلى ما ورد في علل تشريعها من النكات المعنويّة والأخلاقيّة، التي تتعلّق بسير الإنسان وسلوكه إلى ربّه جلّ وعلا[1].

وإذا عرفنا أنّ الشخص الذي جاء بهذه الأحكام المُتْقَنة، والبالغة درجةً عاليةً من الإبداع والإتقان، هو شخصٌ لم يتعلّم في حياته كلّها في مدرسة، ولم يتدرّج في المراحل العلميّة والدراسيّة، ولا كانت له تجربةٌ سابقةٌ في إدارة المجتمع ووضع القوانين له، بل ولم يكن يعرف حتّى القراءة والكتابة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[2]، إذا كنّا نعرف كلّ ذلك فلا بدّ لنا من أن نُدرك جيّدًا معنى الإعجاز التشريعيّ في القرآن الكريم، إذ كيف لشخصٍ أُمّيٍّ أنْ يُحيط بكلّ هذه الجوانب، وأن يُراعي جميع هذه الخصوصيّات، وأن يأتي بهذه القوانين البديعة؟!

إنّ الدراسات العلميّة والبحوث الاجتماعيّة تُثبت أنّه لا يستطيع شخصٌ واحدٌ أن يأتي بمجرّد فكره وعقله بمثل هذه القوانين، حتّى ولو كان هذا الشخص قد طوى كافّة المراحل الدراسيّة وارتقى أعلى المراتب العلميّة، إلّا أن يكون قد تعلّم ذلك من مكانٍ آخر بعيدٍ عن الطبيعة والمادّة، أو أن يكون قد لفّق وجَمَع بين تجاربه هو وبين النتائج والمعطيات التي توصّل إليها الآخرون. وإذا كان النبيّ (ص) الذي جاء بهذه القوانين لم يقرأ كتابًا، ولا كان مطّلعًا على أيّ كتابٍ قبل، كما ينصّ على ذلك القرآن نفسه، وإذا كانت بيئة الجزيرة

(1) محمّد حسين الصغير، «**ملامح من الإعجاز في القرآن الكريم**»، المصدر نفسه، ص 554.

(2) سورة العنكبوت: الآية 48.

العربيّة والظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة لذلك العصر لا تُساعد على صدور مثل هذه القوانين عن شخصٍ أُمّيٍّ، بسبب الجهل والتخلّف والبربريّة التي كانت سائدةً في مجتمعات ذلك العصر، فلم يَبْقَ أمامنا ـ والحالة هذه ـ سوى القول بأنّ هذه التعاليم والأحكام والقوانين نزلت من عند الله عزّ وجلّ، وأنّ مَلاك الوحي هو الذي أوصلها إلى النبيّ الأعظم (ص)، الذي ـ وبدوره ـ أبلغها للنّاس، وعلّمهم إيّاها.

والملاحَظ هنا: أنّ البحث عن الإعجاز التشريعيّ للقرآن الكريم لم يكن مطروحًا في الأيّام السّابقة، ولا نكاد نَعثر عليه في الدراسات القرآنيّة القديمة، وإنّما طُرِح للمرّة الأُولى في عصرنا الحاليّ، وبالتحديد: في هذا القرن الذي نعيشه، وذلك على أثر التطوّر الذي شهدتْه مباحثُ علوم القرآن في هذا العصر، وهذا، كما إنّ البحث عن أصل إعجاز القرآن يعود إلى القرن الثاني والثالث للهجريّ[1]، ثمّ أخذ بالتطوّر والاتّساع في القرون القليلة اللّاحقة، وإلّا، فهو أيضًا من الأبحاث التي لم يكن لها وجودٌ أصلًا في الدراسات القديمة الأُولى. وهذا كما إنّ القدماء لا تعرّض في كلامهم أصلًا لِما أصبح يُعْرَف في عصرنا باسم «الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم»، فإذا رجعنا إلى كلمات أولئك الذين قسّموا إعجاز القرآن إلى أقسام، نجد أنّهم ـ كما نرى في كلام القاضي عيّاض ـ يقتصرون على أقسامٍ أربعةٍ ـ ليس الإعجاز العلميّ واحدًا منها ـ، وهي:

1 ـ الإعجاز في المفردات، (الإعجاز الأدبيّ).

2 ـ الإعجاز في حُسن التأليف بين الكلمات، (الإعجاز البيانيّ).

---

(1) عمر ملّا حويش، **تطوّر دراسات إعجاز القرآن**، بغداد، جامعة بغداد، 1392ق، ص 218.

3 ـ الإعجاز في احتواء أخبار القرون السابقة، (الإعجاز التاريخيّ)[1].

والسؤال الذي يَطرح نفسه هنا، هو أنّه ما السبب في أنّ الإعجاز التشريعيّ لم يُبْحَث عنه، بل ولم يُذْكَر أصلًا في العصور السالفة، وإنّما تمّ التداول فيه منذ عصرنا الحالي؟

إنّ نظرةً سريعةً إلى تاريخ الدراسات والبحوث القرآنيّة ـ ولا سيّما مبحث الإعجاز القرآنيّ ـ كفيلةٌ بأنْ تُطْلِعنا على أنّ عناوين هذه البحوث غالبًا ما كانت تحدّدها الإشكالات الكلاميّة والشبهات الكثيرة التي كانت تُثار آنذاك، من قبيل دعوى: أنّ القرآن ليس مُعجزًا، لأنّه يقبل التحدّي، أو لاشتماله على العديد من التناقضات، أو لأنّ أسلوبه وطريقته قابلان للتقليد والمحاكاة، أو لأنّ بعضًا من آياته قد طاولته يد التحريف، أو لأنّ بعض المفاهيم القرآنيّة مأخوذةٌ من الآخرين، إلى غير ذلك من الشبهات المنقولة في هذا الباب، والتي كان يُثيرها ـ بين الفينة والأُخرى ـ أعداء الإسلام، من الدهريّين والجهميّة والمرجئة[2].

وبشكلٍ طبيعيّ، فقد كان المتكلّمون المسلمون وعلماء القرآن يتصدّون للدفاع عن القرآن وردّ هذه الشبهات، الأمر الذي أدّى إلى تولّد هذه العناوين وبروزها والبحث عنها. بل لسنا نبالغ إذا ما قُلْنا: بأنّ كثيرًا من التحوّلات التي أسهمت في نموّ وفي تطوّر العلوم الإسلاميّة على مرّ التاريخ، كان سببها تلك الشبهات التي كان يثيرها

---

(1) عيّاض بن موسى القاضي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: علي محمّد البجاويّ، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1404ق، ج1، ص258 ـ 280.

(2) صادق الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة**، ط 9، دار الكتاب العربيّ، 1393ق، ص143 ـ 145.

المخالفون، إذ لو لم يكن المجال مفتوحًا أمام البحث والسؤال وحرّيّة الرأي والاعتقاد في المسائل العقديّة والكلاميّة، ولو أنّ علماء الإسلام لم يتصدّوا بكلّ هذه الغيرة والجدّيّة والحماسة للدفاع عن كيان الإسلام، ولو أنّهم لم يتعمّقوا في فهم الأبعاد العلْميّة للقرآن، فإنّ هذا البحث لم يكن ليَبْلغ الدرجة التي هو عليها ـ حاليًّا ـ من العمق والاتّساع والتشعّب.

والأمر عينه يُمكن أن يُقال في ما يتعلّق بالبحث عن الإعجاز العلْميّ للقرآن، فإنّ الذي حرّك هذا البحث ودفع بالعلماء إلى تناوله، هو تلك الهجمات التي كانت تستهدف القرآن، بدعوى: أنّ الدين والعلْم لا يلتقيان أبدًا، وأنّه يوجد تنافرٌ بين الدين والعقل.

وقد تمسّك المعارضون من أصحاب هذه الدعوى لذلك بآياتٍ من الكتاب، واردةٍ في أبوابٍ شتّى، مثل: كيفيّة خلق الإنسان، وحركة الشمس والقمر والنجوم وسائر الظواهر الكوْنيّة والطبيعيّة، كالسماء والأرض (حركة الأرض) وغير ذلك.. الأمر الذي حدا بعددٍ كبيرٍ من الباحثين الإسلاميّين إلى طرح الإعجاز العلْميّ بوصفه أحد أوجه الإعجاز القرآنيّ، وقد تعرّض هؤلاء لهذه الطائفة من الآيات التي استدلّ بها المعارضون، مُثْبتين أنّ معارف القرآن ليست فقط غير منافيةٍ ولا مضادّةٍ للعلْم، بل هي أيضًا تُشير إلى معلوماتٍ لم يكن تكن معروفةً في عصر النبيّ (ص)، بل هي أكثر انسجامًا مع المُعْطيات والفرضيّات القائمة على الساحة العلْميّة في عصرنا الحاضر[1]، وبديهيٌّ: أنّه لم يكن من الممكن لإنسان ذلك العصر أن يصل إلى هذه المعارف وحده، ودون أن يرتبط بالوحي.

---

(1) انظر في هذا المجال: محمّد السيّد أرناؤوط، **الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989م، ص 51؛ أحمد عمر (أبو حجر)، **التفسير العلمي للقرآن في الميزان**، ط 1، بيروت، دار قتيبة، 1411ق، ص 71.

وفي هذا المجال أيضًا: فقد أجرى العلماء مقارنةً بين القرآن وبين سائر الكتب الدينيّة، كالعهدين، ركّزوا فيها ـ بنظرة فاحصةٍ وممحّصة ـ على البُعد العلْميّ البارز في كلّ واحدٍ من هذه الكتب. وما توصّلوا إليه في نتيجة هذا البحث: أنّ العهد القديم والجديد ـ الموجودَين بأيدي الناس حاليًّا ـ يتضمّنان كثيرًا من المشاكل والأخطاء العلْميّة التي سلم القرآن الكريم منها ومن مثيلاتها[1].

وكيف كان، وفي عودةٍ إلى محلّ البحث نقول:

إنّ مسألة الإعجاز التشريعيّ لم تُطْرَح إلّا في الوقت الذي تعرّضت فيه بعض أحكام القرآن لمحاولات النقض والتجريح، بدعوى: أنّ هذه الأحكام ليست كاملةً ولا واضحة، وأنّها تتنافى مع مبادئ حقوق الإنسان؛ وهو ما لا يُمكن تقبّله أو السكوت والتغاضي عنه بعد الإيمان بإعجاز القرآن وبكونه نازلًا في معرض التحدّي والمواجهة[2]؛ لأنّ التحدّي القرآنيّ قد تجاوز عالَم الألفاظ إلى مستوياتٍ أَبعد تَشمل المعاني والتعاليم والأحكام.

وفي هذا الإطار، كان على علماء القرآن أن يُثبتوا أنّ عمليّة تشريع القوانين وجعل الأحكام هي، في حدّ ذاتها، من الأمور الصعبة، وعلى قدرٍ عالٍ من الحساسيّة والتعقيد، وأنّه ليس كلّ أحدٍ

---

(1) انظر على سبيل المثال: موريس بوكاي، **مقايسه اى ميان تورات، انجيل، قرآن، وعلم**، ترجمة: ذبيح الله دبير.

(2) تمسّك علماء القرآن لذلك بآياتٍ عدّة، فيها ما دلّ على طلب التحدّي بالقرآن كلّه، وفيها ما دلّ عليه بعشر سور، وفيها ما دلّ عليه بسورةٍ واحدةٍ فقط، كما في قوله تعالى في سورة سورة البقرة: الآية 23: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾؛ وانظر أيضًا: سورة يونس: الآية 38؛ سورة هود: الآية 13؛ سورة الإسراء: الآية 88.

يتمكّن من الإتيان بقانونٍ أو حُكْمٍ يُراعي فيه كافّة الجوانب والحيثيّات، أو يتمكّن فيه من تأمين كافّة المصالح وتحقيق كافّة الأهداف المرجوّة، إلهيّةً كانت أم معنويّةً أم إنسانيّة، بحيث يكون هذا القانون ـ في الوقت عينه ـ منسجمًا مع خصال البشر وطبائعهم وغرائزهم، وملبّيًا لحاجات المجتمع، ومحقّقًا له ما يطلبه من السعادة والرفاهية.

وعلى هذا الأساس، فمن الواجب على المقنّن والمشرّع أن يكون على درايةٍ تامّةٍ بالمبادئ والقيم، عارفًا بالحاجات الإنسانيّة، الفرديّة منها والاجتماعيّة، ما يَفرض عليه أن يكون ملِمًّا بكافّة التجارب التي خاضها البشر في مجال التشريع وسنّ القوانين، ليتعلّم منها كيف تتمّ عمليّة ملاحظة المصالح والمفاسد وأخذها بعين الاعتبار، ليتمكّن ـ بالتالي ـ من الموازنة والتوفيق في ما بينها، ليتفادى بذلك ما يُمكن أن يقع من مزاحمةٍ ومضادّةٍ على مستوى المتطلّبات العمليّة.

وإذا عُدْنا إلى الأحكام القرآنيّة، فسنجد أنّها تتمتّع بكلّ هذه المواصفات المطلوبة، وذلك لأنّها:

1 ـ رُوعِيَت فيها المصالح والمفاسد، ومن دون أن تقع في التنافي أو التضادّ، فجاءت منسجمةً مترابطةً كهيكلٍ واحد.

2 ـ لها القابليّة والقدرة على تحدّي سائر القوانين التي هي من وضع البشر.

3 ـ لا تتنافى مع أحكام العُرف ولا العقل.

4 ـ تبدو في مقام العمل والامتثال كقانونٍ واحد، متكاملٍ ومتناسب الأجزاء.

5 ـ رُوعِيَ فيها القدرة على التكيّف مع الثوابت والمتغيّرات.

6 ـ تحتوي على عددٍ من الأصول والقواعد العامّة، كقاعدة نفي الحرج ورفع الضرر[1]، وقاعدة عدم التكليف بما لا يُطاق[2]، وكأصالة العدالة والإنصاف[3]، والسهولة والمساواة[4].

7 ـ وقعت محورًا للاستنباط، وعليها تبتني المرحلة الإجرائيّة والتنفيذيّة للأحكام[5].

والحاصل:

أنّ العلماء والمحقّقين الباحثين في الشأن القرآنيّ لا يروْن صحّة النظريّة القائلة بمشرّعيّة القرآن فحسب، بل هم يعتبرون أنّ التشريعيّات الموجودة في القرآن الكريم تمثّل أحد وجوه إعجازه وتحدّيه، إذ يروْن أنّها تشتمل على كلّ الأصول والقواعد اللّازمة التي تشكّل المبدأ الأساس والمادّة التي تَضمن انحفاظ القوانين الإلهيّة وبقاءها وتكيّفها مع مختلف التحوّلات على الصعيد الاجتماعيّ.

---

(1) سورة الحجّ: الآية 78.

(2) سورة البقرة: الآية 286.

(3) سورة النحل: الآية 90؛ سورة الحديد: الآية 25.

(4) لمزيدٍ من التفصيل في مسألة كون العدل أساسًا وملاكًا في الاستنباط وفي مرحلة إجراء الأحكام وتنفيذها، يُمكن الرجوع إلى: مرتضى مطهّري، **بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى**، طهران، انتشارات حكمت، 1403ق، ص 147 ـ 173. وللاطّلاع على سائر الأسس والملاكات، انظر: مهدي مهريزي، **«عدالت بمثابه قاعده فقهى»**، مجلّة نقد ونظر، العددان 10 و11، 1377هـ ش، ص 184.

(5) للوقوف على نماذج وأمثلة لأبحاث الإعجاز التشريعيّ في القرآن، انظر: علي أحمد محمّد بابكر، **الإعجاز التشريعيّ في القرآن**، مصدر سابق.

شبهةٌ في مجال الإعجاز التشريعيّ:

حاصل هذه الشبهة: أنّنا نسأل: هل الأحكام الواردة في القرآن جديدةٌ ومبتكرة ولا وجود لها من قبل، لا في الشرائع السابقة، ولا في أعراف الناس ـ من أهل تلك الديار ـ وعاداتهم وتقاليدهم؟ فإن أردتم أن تدّعوا أنّ القرآن مُعجزٌ حتّى على مستوى بيان الأحكام، وأنّ تشريعيّات الكتاب العزيز هي من وجوه إعجازه ـ أيضًا ـ فلا بدّ لكم من إثبات ذلك.

وحينئذٍ: فإن أجبتم بـ: نعم، وأنّ كلّ ما أورده القرآن جديدٌ في بابه، ولا سابقة له، فبطلانه وردّه واضحٌ. كيف لا؟ ومَن كان له أدنى اطّلاعٍ على أحكام الشرائع السابقة، وعلى عُرْف ذاك الزمان، يُدرك جيّدًا أنّ كثيرًا من أحكام الشريعة المحمّديّة (ص) تبتني على ما في الشرائع السابقة، وأنّها إنّما جاءت بوصفها تتمّةً لما دعا إليه إبراهيم وموسى وعيسى:، بل إنّ أكثر العناوين الكلّيّة للأحكام ـ ولا سيّما العبادات منها ـ واردةٌ بعينها في الشرائع والأديان الإبراهيميّة السابقة، ولا سيّما في شريعة نبيّ الله موسى (ع)، ومصرَّحٌ بها بعناوينها في العهد القديم. فمن العناوين الكلّيّة المشتركة: الصلاة والصيام والزكاة والحجّ؛ ومن جملة الأحكام التفصيليّة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحُرمة الربا، والقصاص، والديات، وحُرمة الخمر و.. إلخ[1].

وأمّا إن أجبتم بعكس ذلك، فقلتم إنّ القرآن قد أخذ كثيرًا من أحكامه من الشرائع السابقة، أو حَكَم بما كان سائدًا في عُرف المجتمع آنذاك ـ كما قد يُقال بالنسبة إلى أحكام الدية، ولا سيّما

(1) سنخصّص في الفصول اللّاحقة من هذا الكتاب بحثًا مستقلًّا نتناول فيه نبذةً عن الأصول والجذور التاريخيّة لأحكام القرآن الكريم.

دية العاقلة ـ، أو بأنّ كثيرًا من أحكامه هي أحكامٌ أقرّها العقل وأمضاها، وهو من حَكَم بها، كما في الأحكام المتعلّقة بمثل: الكذب والغيبة والتهمة والنميمة والظلم والتملّق وظلم النفس والزنا واللّواط والفحشاء، وكوجوب إقامة العدل وحُسن الصدق والإحسان والإنفاق وغير ذلك؛ فحينئذٍ نسألكم: أين هو الأمر الذي يميّز البيان التشريعيّ لشريعة النبيّ محمّدٍ (ص)؟ وكيف تحوّلت هذه الأحكام المستفادة من الشرائع الأُخرى لتكون إحدى وجوه الإعجاز التشريعيّ للقرآن الكريم خاصّةً؟

ونجيب عن هذه الشبهة في ضمن نقاطٍ:

1 ـ أنّه عندما يكون الحديث عن شريعةٍ ما، أيّ شريعةٍ كانت، فإنّ النظر إليها ينبغي أن يَنْصبّ عليها ككلٍّ ومجموع، من غير فرقٍ بين ما كان من مسائلها ذا جنبةٍ تأسيسيّةٍ محضة، أو إمضائيّةٍ محضة، أو ما كان منها ملفَّقًا من التأسيس والإمضاء، بحيث تكون قائمةً على الأخذ ببعض ما في الشرائع السابقة وردّ بعضٍ آخر.

2 ـ لا يَسَعُنا ونحن نقرأ دعوة القرآن الكريم التي وجّهها للناس كافّةً على سبيل التحدّي، دعوتهم إلى أن يأتوا ولو بسورةٍ من مثله، لا يسعنا إلّا أن نطرح على أنفسنا السؤال الآتي: من أين للنبيّ (ص)، وهو الأمّيّ الذي لم يقرأ ولم يكتب من قبل ولم يتلقّ تعليمًا من أحد، من أين له أن يُضمّن كتابه أحكامًا منصوصًا عليها في الشرائع السابقة مع عدم درايةٍ مُسبَقةٍ له بهذه الشرائع أصلًا؟ ومن أين له أن يتحوّل ـ بين ليلةٍ وضحاها ـ من أمّيٍّ لا يقرأ ولا يكتب إلى شخصٍ يتحدّث عن كونه مُرْسَلًا لغرض الإصلاح في مجتمع الجزيرة العربيّة

الذي كان يعاني ـ آنذاك ـ أسوأ أشكال الانحطاط والجهل والتردّي والإسفاف؟!

3 ـ ليس مهمًّا أن تكون هذه الأحكام مأخوذةً من الأديان السابقة، أو معمولًا بها في عُرف المجتمع قبل مجيء الشرع، وإنّما المهمّ أن يكون ما أُخِذ من الأديان والأعراف قادرًا على تشكيل مجموعةٍ منسجمةٍ ومتناسقة، وذات لحنٍ ونَفَسٍ واحد. نعم، هذا هو الأمر المهمّ، وهذا ـ بالتحديد ـ هو ما قام به القرآن وراعاه.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل لقد استطاع القرآن الكريم أن يختار مجموعةً من الأصول والقواعد، والتي شكّلت في ما بعد ركيزةً تقوم وتعتمد عليها فروع الأحكام وتفصيلاتها العمليّة، فجاءت الشريعة الإسلاميّة كلًّا واحدًا متناسقًا، يطغى التطابق والانسجام التامّ على مفرداته وأبعاضه، بدءًا بأصوله العامّة وقواعده الكلّيّة، وصولًا إلى تفاصيل أحكامه وفروع مسائله. فكانت جميعها تُسهم في تحقيق الهدف المرسوم لها، وجاءت جميعها لتخدم التعاليم والقيم التي يدعو الإسلام إليها، وهو ـ بالضبط ـ ما يحتاج إليه كلّ قانونٍ يُراد له أن يكون حائزًا على المواصفات والمؤهّلات القانونيّة المطلوبة.

4 ـ نحن نؤمن بأنّ تشريع القوانين وإقرار الأحكام لا بدّ من أن يكون مبنيًّا على أساس المصالح والمفاسد، وأنّ أيّ حُكمٍ لا يَلْحَظ المصالح المعيشيّة للمجتمع، ولا يَحرص على حلّ المشاكل التي تواجه أفراد هذا المجتمع، فهو حُكْمٌ غير صالحٍ للبقاء، وليس جديرًا بأن نمتثله أو ندافع عنه[1].

---

(1) اتّفق علماء الشيعة خاصّةً، والعدليّة عامّةً، على أنّ العدل أصلٌ حاكمٌ ومهيمنٌ على نظام التشريع في الإسلام، وأنّ الأحكام الإلهيّة موضوعةٌ على أساس=

والحكم الصالح لذلك، والجدير بهذا، إنّما هو الحكم الذي يتوفّر على المواصفات الآتية:

أ - أن يكون ملائمًا للفطرة البشريّة.

ب - أن يكون متناسبًا، وبشكلٍ تامّ، مع قدرات الإنسان ومؤهّلاته والطاقات التي لديه.

ج - أن يكون منسجمًا مع السنن والعادات الاجتماعيّة، غير منافرٍ للطبع، ولا مساعدٍ على الخروج على القوانين أو التحايل عليها.

د - أن يراعي المناسبات والأعراف والعادات الاجتماعيّة، باستثناء ما يكون منها مشتملًا على مَفسدةٍ ظاهرة، كالتبنّي، وكالجمع بين الأُختين الذي كان رائجًا في الزواج في أعراف العرب الجاهليّين، ولكنّ الإسلام جاء ليمنع منه ولينهى عنه[1].

هـ - أن يكون مناسبًا تمامًا لأهداف الدين العقديّة والأخلاقيّة، أو فقل: أن يكون ثمة تناسبٌ تامٌّ بين جنبتَي الاعتقاد والعمل.

= سلسلةٍ من المصالح والمفاسد الواقعيّة، وأنّ أفعال الباري عزّ وجلّ كلّها معلّلةٌ بالأغراض والغايات. وخالف في ذلك الأشاعرة، الذين ذهبوا إلى أنّ العدل والظلم والحُسن والقُبح أمورٌ لا حقيقة لها ولا واقعيّة، وأنّ العالَم لا يقوم على أساس العدل، وأنّ نظام التشريع الإسلاميّ ليس مبنيًّا على وفق المصالح والمفاسد ومقتضياتها، انظر: مرتضى مطهّري، **مجموعة المقالات**، ط 1، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1362ش، مقاله: «حقّ عقل در اجتهاد»؛ وأيضًا انظر: جعفر السبحاني، **الإلهيات**، ج1، ص249 ـ 269.

(1) محمّد حسين الذهبيّ، **الوحي والقرآن الكريم**، مصدر سابق، ص 50.

فإذا اتّضح ذلك، فنقول:

صحيحٌ أنّ القرآن لم يلتزم الإتيان بما هو مبتكَرٌ، وأنّ بعض ما اشتمل عليه ليس بجديد، إلّا أنّ هذا لا يُضيره ولا يؤثّر عليه، وذلك لأنّ أحكام الأديان والشرائع والأعراف التي كان معمولًا بها في مجتمع ذلك العصر لم تكن بأجمعها باطلةً أو غير صالحةٍ للعمل والتطبيق لكي يلتزم الشرع الإسلاميّ بالإتيان بما يلغيها وبما ينسخها، ولم يكن جميعها مناقضًا للعقل والشرع، بل إنّ بعضها كان تلبيةً للحاجات الفطريّة والطبيعيّة للمجتمع، وملائمًا للعادات الاجتماعيّة والسنن والأعراف، وهذا ـ وحده ـ هو القسم الذي أقرّه الإسلام واختاره وأمضاه وأمر باستمرار الناس على العمل والأخذ به. وأمّا ما كان منها مرفوضًا ومتنافيًا مع الطبع والفطرة، فهذا قد أبطله الإسلام وحرّمه وألغاه، وذلك من قبيل: نهيه عن وأد البنات، والقتل، والزنا، واللّواط، والظهار، والتبنيّ، والتعرّي أثناء الطواف، والغزو والإغارة على القبائل، والقتال وسفك الدماء، وغير ذلك كثير من الأمراض والمفاسد والعادات السيّئة.

لقد اكتفى القرآن في بيانه لقسمٍ كبيرٍ من الأحكام ـ وكما أشرنا آنفًا ـ بالإجمال والعموم والكلّيّة، بينما نجده يفصّل ويتعرّض للجزئيّات في قسمٍ آخر منها، كأحكام الزواج والطلاق والحدود والديات والقصاص، إلّا أنّه، حتّى في هذا القسم، لم يضع حدًّا نهائيًّا للجزئيّات والفروع، بل أحال أمر استخراجها إلى الأجيال المختلفة، لكي يستخرجوا منها ما تُمْليه عليه ظروفهم وأزمنتهم.

ومن هنا يتبيّن: أنّه ليس مهمًّا في الأحكام أن تكون جديدةً ومبتكرةً ولا سابقة لها بقدر ما هو مهمٌّ أن تندرج هذه الأحكام في منظومةٍ واحدةٍ متكاملة، متناسقةٍ في ما بينها من جهة، ومنسجمةٍ مع مقتضيات الطبع البشريّ من جهةٍ أُخرى.

5 ـ ذكر العلل في القرآن:

من الأمور والقرائن التي تؤيّد نظريّة مشرّعيّة القرآن: اشتماله على ذكر علل الأحكام. والطريقة التي اتّبعها القرآن في ذلك طريقةٌ مميّزةٌ فريدةٌ من نوعها؛

فهو من جهة، لم يَلتزم بذكر العلّة لكلّ ما بيّنه من أحكام، لأنّ الإكثار من التعليل في عالَم التشريع والأحكام من شأنه ـ كما تقدّم ـ أن يؤدّي إلى الاختلاف بشأنها وكثرة الأخذ والرّدّ والقيل والقال فيها، ممّا يُوجب تفويت الغرض المقصود من الأحكام، وهو امتثالها والعمل بها.

ولكنّه من جهةٍ أُخرى، في كثيرٍ من الموارد يركّز على بيان العلّة المأخوذة في الحكم ملاكًا ومناطًا، وهذا التركيز والتأكيد على ذكر العلل يُمكن أن يُفسَّر من وجوه:

1 ـ تعريف المخاطَبين بفلسفة الحكم، لغرض تشويقهم إلى القيام بالفعل المتعلّق به أو إلى تركه. وفي أكثر الأحيان، يكون الغرض من ذكر العلل إقناع المخاطَبين وإلفات نظرهم إلى مدى حساسيّة الحكم وأهمّيّته، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1]، والتي دلّت على أنّ سبب تحريم الخمر هو كونه مانعًا من ذكر الله وموجبًا لإيقاع العداوة والبغضاء في المجتمع الإسلاميّ. وكقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ

(1) سورة المائدة: الآيتان 90 ـ 91.

ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾[1]، والتي دلّت على أنّ الله تعالى أوجب على المسلمين أن يتجهّزوا بأنواع الأسلحة والوسائل والأدوات الدفاعيّة (العسكريّة والسياسيّة والثقافيّة) لعلّةٍ ما، وهي إيقاع الخوف والرهبة في صدور الأعداء.

ونلاحظ هنا: أنّ ذكر العلّة وفلسفة الحكم، وإن كان فيه حثٌّ للنّاس على الفعل أو الترك، إلّا أنّ الفائدة منه لا تقتصر على ذلك، بل تتعدّاه لتعيّن للمكلّف حدود هذا الفعل أو الترك الواجب عليه؛ ففي هذه الآية الأخيرة ـ مثلًا ـ، نجد أنّ مقدار الاستعداد الواجب محدَّدٌ بالعلّة المذكورة، وهي إرعاب العدوّ وإدخال الرهبة إلى قلبه، وهو يستتبع أمنًا وهدوءًا على الساحة الإسلاميّة، فما لم يقع هذا الرعب، وما لم يستتبّ هذا الأمن والهدوء، فإنّ المجتمع الإسلاميّ يبقى مخاطَبًا بوجوب أن يزيد من استعداداته والعمل على تحسينها إلى حين حصول الأثر المطلوب.

2 ـ إنّ ذكر العلل يشكّل قرينةً واضحةً على أنّ أحكام الله تعالى ليست عبثيّةً ولا لغويّةً ولا استنسابيّة، وإنّما هي مجعولةٌ على أساسٍ من المصالح والمفاسد؛ ولنأخذ على سبيل المثال العلّة التي ذكرها القرآن الكريم وراء جعل حُكم الفيء والغنيمة، وحُكم الثروات التي تُؤخَذ في الحرب والقتال، وهي أنّ الاقتصار في توزيع الفيء والغنيمة والثروات على خصوص الفئات التي نصّت عليها الآية ـ وهي قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

مِنكُمْ﴾[1] - إنّما يهدف إلى المنع من وصول يد الأغنياء إليها، واحتكارهم إيّاها، وبقائها دُولةً بينهم.

ولا يخفى: أنّ معرفة هذه العلة تُعين الفقيه على توسعة نطاق الحكم وتعميمه إلى كلّ موردٍ كان مشاركًا لمورد الآية في الخصوصيّات، بحيث كان ترك التوزيع فيه على الفئات المذكورة موجبًا لصيرورة المال دولةً بين الأغنياء، يحتكرونه ويمنعون وصوله إلى أهله ومستحقّيه.

3 - يدلّ ذكر العلل على أنّ العلة يجب أن تكون هي المحرّك الأساس الذي يتحكّم بعمليّة الاستنباط واستخراج الأحكام، بمعنى: أنّ القرآن عندما يبيّن العلّة لحكمٍ من الأحكام، فهو في الحقيقة يريد بذلك أن يربط بين وجود هذه العلّة وبين ترتّب الحكم، فإن كانت العلّة متحقّقةً فينبغي أن يتحقّق الحكم وأن يوجَد بتبعها، وإلّا فلا، فالحكم يدور في وجوده وعدمه مدار علّته، وعندما لا تتحقّق العلّة، فلا يبقى موضوعٌ لجريان الحكم، كما قد يُقال في التفضيل الذي دلّت عليه الآية الكريمة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ...﴾[2]، فإنّه ليس تفضيلًا لذات الرجل على ذات المرأة على حدّ ما ادّعاه اليهود من تفضيلهم على العالَمين[3]، وإنّما هو تفضيلٌ للرجل بلحاظ أنّ له من القدرة على تحمّل أعباء العمل ما لا تستطيع المرأة تحمّله عادةً، الأمر الذي يجعله أقدر من المرأة على

---

(1) سورة الحشر: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 34.

(3) سورة البقرة: الآيتان 22 و47.

تأمين معاش الأُسرة وإعالتها والإنفاق عليها، فلو فرضنا أنّه لم يعُد لهذه الأفضليّة في العمل والإنفاق وجودٌ في مجتمعٍ ما، وفي زمانٍ ما، أو أنّ الرجل لم يعُد هو الذي يؤمّن المعاش، ولم يعُد هو الذي يُنفق على أسرته، فمن الطبيعيّ حينئذٍ أن لا تبقى له هذه القوّاميّة على المرأة، وأن لا يبقى هو المدبّر وهو المدير الوحيد لشؤون الأُسرة، ذلك أنّ هذه الصفة، وهي: الأفضليّة والقوّاميّة، قد فرضناها غير ذاتيّةٍ له، وجميع ما كان كذلك فهو قابلٌ للزوال والانفكاك والتعديل بحسب تبدّل الشروط والظروف والأحوال[1].

6 ـ طريقة القرآن في بيان العلل:

هذا البحث، وإن كان ذا صلةٍ وثيقةٍ بموضوعنا الأصليّ، أعني: بحث خصوصيّات الفقه القرآنيّ، وإن كان يُعرّفنا على الخطوط العريضة والعامّة لنهج الفقه القرآنيّ، وإن كان يُعرّفنا على الخطوط العريضة والعامّة لكيفيّة ذكر القرآن للأحكام، إلّا أنّه لمّا كان يعود بالنفع ـ أيضًا ـ على إثبات نظريّة مشرّعيّة القرآن وتأييدها، فلذلك كان من المناسب هنا أن نشير إلى بعض الأمور الهامّة في هذا البحث، ولو على سبيل الاختصار والإيجاز، فنقول:

1 ـ صحيحٌ أنّ القرآن قد أَوْلى مسألة تعليل الأحكام أهمّيّةً بالغةً في كثيرٍ من الموارد، فتعرّض لمناسبات الحكم وشرح الفلسفة الكامنة وراء جعْله وتشريعه، إلّا أنّه ـ يقينًا ـ لم يَتّبع في هذا الشأن الطرق والأساليب المتعارفة لدى المصنّفين من الفقهاء

(1) انظر في معنى الآية وتفسيرها: محمّد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، ط 3، بيروت، دار الزهراء، 1405ق، ج3، ص160 ـ 162.

والمتخصّصين بهذا الفنّ، فهو لم يَلتزم دائمًا بذكر العلّة، وهو ـ أيضًا ـ لم يَعتمد في بيان العلل خطابًا استدلاليًّا وفلسفيًّا، كما يَنجرّ إليه المصنّفون في كثيرٍ من الأحيان، وإنّما كان ـ أحيانًا ـ يُشير إلى العلّة ببيانٍ موجَزٍ مقتَضَب، وليس بشكلٍ مباشر، كما نجد ذلك في التعليل الوارد في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾[1]، إذ عُبِّر عن هذا التعليل بكلمةٍ واحدة، وهي: كلمة (أزكى)، والتي دلّت على وجود علاقةٍ ما بين النظر المحرّم (خائنة الأعين) وبين الأمراض القلبيّة والخُلُقيّة.

وأمّا لماذا لم يَشرح القرآن الكريم هذه العلاقة، ولماذا لم يكشف عن تفاصيلها وتداعياتها؟

فيُمكن الجواب عنه: بأنّ علماء الحقوق يقولون: يجب الاجتناب قدر الإمكان عن ذكر العلل في عالَم جعل القوانين؛ لأنّ ذلك مُوجبٌ للاختلاف وتعدّد التفاسير وتفاوتها[2].

وهذه القاعدة مسلَّمة، ولكنْ يُسْتَثنى منها ما لو كان بيان العلل بطريق الإشارة والإجمال لغرض التأكيد على ما يَستتبعه تطبيق هذا الحكم وامتثاله من أبعادٍ تربويّةٍ تتمثّل في تقوية الجانب الإيمانيّ وبلوغ حدّ الهداية وسبيل الرشاد.

ولنأخذ مثالًا آخر على هذا الإيجاز في بيان العلل، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[3]، إذ علّلت الآية الكريمة لزوم ترك المواجهة

---

(1) سورة النور: الآية 30.

(2) أحمد محمّد شريف، **نظرية تفسير النصوص**، مصدر سابق، ص 25، نقلًا عن الحقوقيّ الفرنسيّ كمب ألن.

(3) سورة الأحزاب: الآية 53.

المباشرة مع نساء النبيّ (ص) بعلّةٍ موجَزة، وهي: أن لا تتأثّر بذلك طهارة قلوبهم وقلوبهنّ.

2 ـ إنّ المتتبّع لأساليب القرآن في بيان العلل، يجد أنّه اعتَمَد أسلوبًا ينسجم مع الطابع العامّ الذي تتّصف به لغة الخطاب القرآنيّ، أعني: الطابع الهدايتي والتربويّ، وقد فَرض عليه هذا الطابع أن يُبيّن العلّة بشكلٍ صريحٍ ومباشر، مع التقليل من الاستدلالات والبراهين.

ونستطيع أن نقف على طبيعة هذا الأسلوب وحدوده بإجراء مقارنةٍ بسيطةٍ بينه وبين الطرق والأساليب المتّبعة في غير هذا الكتاب. وهي طرقٌ ثلاث:

الطريقة الأولى: للأدباء والشعراء والخطباء.

والثانية: نجدها في تعابير الفقهاء والحقوقيّين والفلاسفة.

والثالثة: طريقة أهل الوعظ والإرشاد.

وتقوم الطريقة الأولى على الإتيان بألفاظٍ سهلة، ولغةٍ سلسة تنبع من القلب والروح، وتَسترسل على سجيّتها، لتأتي خاليةً من القيود والشروط.

وأمّا **الطريقة الثانية**: فهي على العكس من سابقتها، لأنّها تفتّش عن المصطلحات والتعابير الفنّيّة التي تُعطي معنًى دقيقًا، بيّنًا، وحاسمًا، ويحاول أصحاب هذه الطريقة، وهم ـ كما عرفنا ـ الفقهاء والحقوقيّون والفلاسفة أن لا يتركوا قيدًا إلّا ويذكرونه، وأن لا يَغفلوا عن ذكر شيءٍ من الأمور والحيثيّات التي لها علاقةٌ بترتّب الحكم.

وأمّا **الطريقة الثالثة**: وهي طريقة أهل الوعظ والإرشاد والنصح، فهي طريقةٌ وسطٌ بين الطريقتين السابقتين، لأنّها من جهةٍ: تسعى

لإيصال المطالب إلى مخاطَبيها، لكي يلتفتوا إليها ويعملوا على أساسها؛ ومن جهةٍ أُخرى: فهي تستخدم ألطف العبارات وأظرفها وأحسنها وقعًا، محاوِلةً إفهام سامعيها بشتّى السبل، بالإشارة تارةً وبالكناية أُخرى، مبتعدةً قدر الإمكان عن اللّغة العلْميّة الدقيقة والجافّة التي عليها البحث الفقهيّ والحقوقيّ.

وقد اتّبع القرآن الكريم هذه الطريقة الثالثة، واختارها وفضّلها على سابقتيها، ولا غرو، إذ هي الطريقة الوحيدة القادرة على الجمع بين التعليل وبين لطافة العبارة، بين إيصال المعنى واضحًا جليًّا لا تشويش فيه، وبين تشويق المخاطَبين وتحريك مشاعرهم.

ولنأخذ مثالًا على ذلك التعبيرين الآتيين:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[1]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[2]؛ فقد أرادت الأُولى أن تنهى عن إجبار الفتيات وإرغامهنّ على البغاء، وفي مقام تعليل هذا الحكم، نجد أنّها تشير إلى أنّ هذا الفعل هو فعلٌ غير إنسانيّ، وأنّه لا يُمكن أن يَصدر إلّا عن حبّ الدنيا وعبادة المال، مذكِّرةً بألطف بيانٍ بأنّ مآل هذه الدنيا إلى الزوال ومصيرها هو الفناء، فكيف مع ذلك يصرّ الإنسان عليها؟!

وأمّا الآية الثانية، فقد أوجبت قتال الكافرين الذين يتربّصون بالمؤمنين شرًّا، ويتعرّضون لهم بالتهديد أو بالقتل، وعلاوةً على ذلك، فقد دلّت هذه الآية ـ أيضًا ـ على لزوم أن يُظْهر المؤمنون في مواجهتهم الغلظة والشدّة، ليفهم الكافرون أنّهم جادّون في قتالهم

---

(1) سورة النور: الآية 33.

(2) سورة التوبة: الآية 123.

وفي الدفاع عن أنفسهم، ما يعني: أنّ الفلسفة الكامنة وراء تشريع القتال في هذه الموارد هي إظهار القدرة والقوّة العسكريّة، لإخافة المتسلّطين وإرعاب الظالمين والكافرين.

3 ـ ليست كلّ التعليلات القرآنيّة على الشاكلة نفسها، فالقرآن لم يتّبع أسلوبًا وحيدًا في بيانه لعلل الأحكام وفلسفتها وعواقبها، بل اعتمد العديد من الوسائل والأساليب والطرق، وبأشكالٍ مختلفة، لا لشيءٍ إلّا أن يحفّز المخاطَب ويحثّه على الفعل، أو أن يُنذره ويخيفه فيُجبره على الترك.

فمثلًا: قد لا يبيّن القرآن علّة الحكم بشكلٍ مباشر، وإنّما يَذكر أوّلًا الأثر المترتّب على الفعل، والعاقبة الحتميّة التي يؤدّي إليها، ثمّ بعد ذلك، يُشير إشارةً فقط إلى فلسفته وإلى العلّة الحقيقيّة وراءه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾[1]، فإنّ قطع يد السارق، وإن كان جزاءً لسرقته وعقوبةً عليها، إلّا أنّ هذا الجزاء وهذه العقوبة ليسا هما العلّة للحكم بوجوب قطع اليد، وإنّما ذُكِر الجزاء والعقوبة أوّلًا بعد الحكم مباشرةً وقبل ذكر علّته الحقيقيّة، وذلك لغرض تحذير الناس وبيان أنّ السرقة فعلٌ لا ينجو صاحبه من العقوبة في هذه الدنيا. وأمّا العلّة الحقيقيّة للحكم، فقد ذكرتها الآية أخيرًا، بقوله: ﴿نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾، والذي دلّ على أنّ السبب الباعث على إيجاب قطع يد السارق هو الحدّ من ارتكاب هذه الجريمة وانتشارها في المجتمع.

بينما نجد القرآن في مواضع أُخرى يصرّح بالعلّة ويذكرها بشكلٍ مباشر، بحيث يكون ظاهرًا وواضحًا من الكلام أنّها هي العلّة التي لأجلها شُرِّع الحكم، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ

(1) سورة المائدة: الآية 38.

﴿بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ﴾[1]، إذ دلّت بوضوحٍ تامّ على أنّ الظلم الواقع عليهم هو السبب في الإذن لهم بالقتال.

وفي مواضع أُخرى، نجد أنّ القرآن لا يذكر العلّة بوصفها علّةً للحكم نفسه، بل بوصفها علّةً لجعله وتشريعه، كما في قوله: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[2]، وقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3].

وفي ختام القول، فإنّه مهما تنوّعت أساليب التعليل وتعدّدت طرقه وأغراضه، فلا شكّ ولا ريب في أنّ تعليلات القرآن وبيانه لفلسفة الحكم وعواقبه تُعَدّ من الأمور النافعة والمفيدة للفقيه في عمليّة الاستنباط.

4 ـ قد لا يتطرّق القرآن لفلسفة الحكم من ناحية ما لها من نتائج على المستوى الفرديّ والشخصيّ، بل يذكرها لكي تظهر ثمرتها ولكي تترك أثرها على الصعيد الاجتماعيّ العامّ، كما نجد في التعليل الوارد في قوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾[4]، فإنّ رفع الحرج وإن لم يَظهر من الآية أنّها بصدد جعله علّةً للحكم المذكور، إلّا أنّ الآية تدلّ على أهمّيّته، وهو ليس حالةً فرديّة، كما لا يخفى، بل إنّما يمثّل علاجًا لمشكلةٍ اجتماعيّةٍ عامّة.

---

(1) سورة الحجّ: الآية 39.

(2) سورة النساء: الآية 160.

(3) سورة المائدة: الآية 32.

(4) سورة الأحزاب: الآية 37.

وتحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ القرآن الكريم كتابٌ صادرٌ في مقام التشريع، وأنّ الطريقة التي اتّبعها في بيان الأحكام والتمهيد لاستنباطها لهي طريقةٌ جديرةٌ بالاهتمام والانتباه، من جهة ما تُسهم به من دورٍ كبيرٍ في الكشف عن الأحكام والتعرّف على فروعها وتفاصيلها[1].

(1) للمزيد من التعرّف على أسلوب القرآن في التعليل وعلى سائر جوانب هذا البحث، انظر: مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام**، ص 10.

الفصل الثاني

حدود الفقه وأحكام القرآن

تمهيد

الأحكام التي يمكن العثور عليها بين دفّتَي الكتاب العزيز، فإذا كنّا نبحث هذا العنوان فلا بدّ من شمول هذا البحث لكافّة الأحكام المذكورة، بلا فرقٍ بين أن يكون الحكم من الأحكام الفقهيّة أو العقديّة أو الأخلاقيّة.

ولكن، إذا كنّا نبحث عمّا اصطلح عليه الفقهاء والمفسّرون في كلماتهم وكتبهم بـ: «آيات الأحكام»، فلا نشكّ في أنّ البحث حينئذٍ لا تَثبت له هذه الدرجة من السعة والشموليّة، بل يكون مضيَّقًا ومقصورًا على خصوص الأحكام الفقهيّة العمليّة الواردة في مجالات العبادات والمعاملات والتصرّفات والعقوبات. وأمّا التكاليف العقديّة التي تنظّم عقيدة الإنسان تجاه خالقه، والمبدأ والمعاد، والإيمان بالرسل والملائكة وعالم الغيب؛ وأمّا التكاليف الأخلاقيّة المرتبطة بعالَم القلب والمعنى، والمنظِّمة لعمليّة السير والسلوك، والداعية إلى ضرورة أن تتحلّى النفس بالفضائل وتتخلّى عن الرذائل، والراجعة إلى مقولتي الفعل والترك على الصعيد الذهنيّ والجانحيّ (القلبيّ)، فهذه ـ في محلّ بحثنا ـ لا تُعَدّ من مصاديق الأحكام التشريعيّة، ولا تدخل في نطاق البحث عمّا تُسمّى عندهم: «آيات الأحكام»، لأنّهم

لا يُريدون من هذه الآيات إلّا ما كان مشتملًا على أحكام الفقه العمليّة. وأمّا الآيات المشتملة على أحكامٍ عقديّةٍ وأخلاقيّة فإنّ كتب التفسير ذات الطابع الفقهيّ لم تتعرّض لها ولم تتصدّ لبيانها وتفسيرها، ولم تُدْرجها ضمن دائرة «تشريعيّات القرآن»، ولا بَحثت عنها تحت عنوان «فقه القرآن».

وما نهدف إليه في هذا الفصل هو الوصول إلى الإجابة الصحيحة عن السؤال الآتي، وهو:

هل يُعَدّ هذا الفهم لعنوان «أحكام القرآن» فهمًا صحيحًا وسليمًا؟ وهل من المقبول تحديد «آيات الأحكام» بهذا التحديد المذكور وتضييق دائرتها إلى خصوص ما كان منها مشتملًا على أحكامٍ فقهيّةٍ وعمليّة؟

ولا بدّ لنا - في البداية - من أن نتعرّف على المقصود من «الفقه» ومن «الأحكام» ما هو؟ ثمّ ما هو الأساس الذي ابتنى عليه تقسيمهم للأحكام إلى أحكامٍ تكليفيّةٍ وأُخرى وضعيّة؟ ثمّ كيف فهم القدماء آيات الفقه والأحكام؟ وكيف كان تعاطيهم معها؟ وهل ثمة نظريّاتٌ متفاوتةٌ في هذا الشأن؟ وما هي؟ ثمّ كم هو عدد آيات الأحكام؟ وما هو المعيار الذي اعتُمِد في تصنيفها؟

فإذا تمكّنّا من الإجابة عن هذه الأسئلة، استطعنا أن نقف على الصورة الصحيحة والدقيقة لحدود الفقه القرآنيّ وأحكامه التشريعيّة، وأمكن لنا أن نفهم جيّدًا الأسس والمباني التي يرتكز عليها هذا الفقه.

المبحث الأوّل

في توضيح عددٍ من المصطلحات

1 ـ ما هو الفقه؟

الفقه في اللّغة هو الفهم[1].

واعتبر الراغب الأصفهانيّ أنّ الفقه لغةً هو التوصّل إلى علْمِ غائبٍ بعلْمٍ شاهد. ثمّ قال: «فهو أخصّ من العلْم، قال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[2]، ﴿وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾[3]، إلى غير ذلك من الآيات»[4]، فنفي الفقه عنهم في هاتين الآيتين ليس بمعنى أنّهم عاجزون عن الوصول إلى الحقائق

---

(1) محمّد بن مكرم الإفريقيّ (ابن منظور)، **لسان العرب**، أوفست عن طبعة القاهرة، قم، نشر أدب الحوزة، 1364هـ ش، ج13، ص522.

(2) سورة النساء: الآية 78.

(3) سورة المنافقون: الآية 7.

(4) حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، مادّة (فقه)، ص 642.

الباطنيّة عن طريق الحسّ، بل بمعنى: أنّهم عاجزون عن الوصول إلى الحقائق مطلقًا. وبهذا يبدو لنا معنًى آخر لكلمة (الفقه) في استعمالات العرف العامّ، وهو الفهم الكامل، كما يُمكن أن يُحْمَل عليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾[1]، بمعنى: ليتخصّصوا بالدين ويفهموه فهمًا كاملًا.

وأمّا في اصطلاح الفقهاء وعلوم الشريعة، فعلم الفقه إنّما هو العلم بالشريعة[2]، والفقيه بالاصطلاح هو من كان عالمًا بهذا العلم. وأمّا أحسن التعاريف لعلم الفقه وأكثرها جامعيّةً هو أنّه عبارةٌ عن: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة من أدلّتها التفصيليّة. وقد يُستَغنى عن هذا التعريف أحيانًا بعبارةٍ تؤدّي معناه نفسه، ولكنّها أخصر منه وأقلّ ألفاظًا، فيُقال ـ مثلًا ـ: علم الفقه هو العلم بالمسائل الشرعيّة العمليّة[3].

ونلاحظ في هذا التعريف:

أوّلًا: أنّهم يُطلقون العلم ويُريدون منه الفهم والإدراك والمعرفة.

وثانيًا: أنّ العلم بالمسائل الشرعيّة العمليّة هو ما يَدخل في

---

(1) سورة التوبة: الآية 122.

(2) للاطّلاع على حركة مصطلح (الفقه) والأدوار التي مرّ بها والآراء المختلفة فيه، انظر: محمود الشهابيّ، **أدوار الفقه**، ط 4، أوفست عن طبعة وزارة الإرشاد الإسلاميّ، 1373هـ. ش، ج1، ص31 ـ 36.

(3) حسن بن زين الدين العاملي، **معالم الدين**، طهران، الطبعة الحجريّة، غير مؤرّخ، ص 23؛ محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامّة في الفقه المقارن**، أوفست عن طبعة النجف، مؤسّسة آل البيت (ع)، 1401ق، ص15؛ أحمد كاظم البهادليّ، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ط 1، بغداد، شركة حسام، 1405ق، ج1، ص22 و23.

نطاق عمل وصلاحيّات الفقه والفقهاء، دون العلم بالمسائل غير العمليّة، فإنّها خارجةٌ ولو كانت شرعيّة.

وثالثًا: لم تُذْكَر المسائل في هذا التعريف مُطْلَقَةً، بل مقيَّدة بقيد، وهو قيد (الفرعيّة)، والغرض من هذا التقييد هو إخراج الأحكام الأصليّة الكلّيّة؛ فإنّ علم الفقه هو العلم الباحث عن الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالمسائل العمليّة، والتي تترتّب على أفعال المكلّفين وأعمالهم في مجالات عباداتهم ومعاملاتهم وشؤونهم اليوميّة.

وأمّا الأحكام التي لا تعلّق لها بالمسائل العمليّة الخاصّة بالمكلّفين، فهي خارجةٌ عن حدود هذا الفنّ، ومن هنا، كان لا بدّ من تقييد الأحكام المبحوث عنها في علم الفقه بالقيد المذكور، فكان أن أُطْلِق عليها اسم «فروع الدين»، وذلك تمييزًا لها عن ما بات يُعْرَف بـ: «أصول الدين».

وعلى هذا الأساس، فالفقه هو العلم بالقواعد والأحكام العباديّة والحقوقيّة والجزائيّة التي تُستخرج بالأدلّة والوسائط، وليس المراد بالعلم بالقواعد والأحكام مجرّد العلم بها صِرفًا، وإنّما المراد: العلم الاستدلاليّ بأحكام الفقه في إطار المسائل الفرعيّة العمليّة[1].

2 ـ ما هو الحكم الشرعيّ؟

عُرِّف الحكم الشرعيّ بوجوهٍ متعدّدة.

قال الراغب الأصفهانيّ: «(حَكَمَ) أصله: مَنَع منعًا لإصلاح،

(1) أبو القاسم الكرجي، **تاريخ الفقه والفقهاء**، ط 1، طهران، منظّمة سمت لتدوين كتب العلوم الإنسانيّة، 1375 ش، ص 7.

ومنه سُمّيت اللّجام: حَكَمةُ الدابّة، فقيل: حَكَمْتُه وحَكَمْتُ الدّابّة: منعْتُها بالحَكَمة، وأحكمتُها: جعلْتُ لها حَكَمة». ثمّ قال: «والحكم بالشيء: أنْ تقضي بأنّه كذا، أو ليس بكذا، سواء ألزمتَ ذلك غيرَه أو لم تُلزمه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[1][2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[3].

وأمّا في الاصطلاح، فكلّ اعتبارٍ يَصدر عن الشارع المقدّس ـ بما هو شارع ـ في مختلف المواضيع والمجالات يُسَمّى عندهم: (الحكم الشرعيّ)، وذلك كالوجوب والحرمة والزوجيّة والملكيّة والطهارة والنجاسة والضمان و... إلخ.

على أنّ هذه الاعتبارات، لا يَصدق عليها ـ عُرفًا ـ عنوان «الحكم الشرعيّ» إلّا بعد أن يبرزها الشارع بطريقةٍ ما، ويكشف عن تعلّق إرادته بها، فما لم يَصدر عنه هذا الإبراز، وما لم يكشف عن ذلك، فإنّ هذه الاعتبارات تبقى ـ بنظر العُرف ـ بعيدةً عن أن تكون أفرادًا ومصاديق للأحكام الشرعيّة.

ومن هنا يُلْزِم الفقيه نفسه بالبحث عن الأحكام بحثًا استدلاليًّا وبأن يفتّش في النصوص والأدلّة عن إبرازات المولى التي تكشف عن إرادته، من محبوبيّةٍ أو مبغوضيّة، وبالتالي: التي تكشف عن وجود الحكم الشرعيّ وعن طبيعته.

---

(1) سورة النساء: الآية 58.

(2) حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، مادّة (حكم)، ص 248 ـ 249.

(3) سورة المائدة: الآية 1.

3 ـ تقسيم الأحكام:

ينقسم الحكم الشرعيّ إلى قسمين: تكليفيٌّ ووضعيّ.

فالحكم التكليفيّ: هو الحكم الذي يكون موضوعه عبارةً عن فعل المكلّف نفسه أو تركه. وله أقسامٌ خمسة: الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، والإباحة.

والحكم الوضعيّ: هو الحكم الذي يجعله الشارع لمختلف موضوعات الأحكام؛ بمعنى: أنّ الحكم الوضعيّ وإن كان يرتبط ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ بأفعال المكلّفين وتروكهم، إلّا أنّ هذا الارتباط ليس ارتباطًا واتّصالًا مباشرًا، أي: أنّه لم يتعلّق بفعل المكلّف أو تركه أوّلًا وبالذّات، وإنّما تعلّق في المرتبة الأُولى بالأشخاص أو بالأشياء، كالزوجيّة والملكيّة، اللذين هما من مجعولات الشرع في باب الموضوعات، فإنّهما لم يُجْعَلا على موضوعيهما لأجل لزوم هذا الموضوع في حدّ نفسه أو عدم لزومه، بل لأنّ الإتيان به لازمٌ أو شرطٌ في صحّة فعلٍ آخر؛ فالزوجيّة ـ مثلًا ـ شرطٌ في حلّيّة النظر وفي جواز سائر أشكال التمتّع، والملكيّة شرطٌ في جواز التصرّف والبيع والشراء، وهكذا...

وقد يكون الغرض من جعل الحكم الوضعيّ هو الدلالة على مانعيّة شيءٍ في شيءٍ آخر، كالحكم ببطلان التكلّم أثناء الصلاة، أو على جزئيّة شيءٍ لشيءٍ آخر، أو سببيّته له.

المبحث الثاني

مجالات الأحكام

1 ـ تنقيح الموضوع:

عرفنا أنّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّة، ولكن: هل المقصود من هذه الأحكام هو خصوص التكاليف العمليّة المرتبطة بالجوارح، أم أنّ المراد منها يعمّ الأحكام والوظائف التي لها دخلٌ بالجوارح والجوانح على حدٍّ سواء؟

إذا كان الفقه متّصلًا ومتأثّرًا بالحكم إلى هذه الدرجة، وبما أنّ الحكم الشرعيّ عند الفقهاء منحصرٌ في الاعتبارات والوظائف المرتبطة بأعضاء الإنسان، فقد كان ينبغي للفقه أن يتناول كلّ ما يتّصل بأعضاء الإنسان من اعتباراتٍ ووظائف، بما فيها تلك المتّصلة بقلبه وبجوانحه؛ مع أنّ الفقه في اصطلاحهم ـ كما اتّضح ـ جُعِل مقصورًا على العلم بالأحكام الفرعيّة العمليّة، وقد أشرنا في ما سبق إلى أنّ ما يقصده الفقهاء من الحكم العمليّ هو الحكم المتعلّق بجوارح الإنسان وأعضائه وأفعاله الخارجيّة التي يمكن أن تُرى وأن

تُدْرَك بالحواسّ، وأمّا التكاليف غير العمليّة، وهي العقديّة والأخلاقيّة، فخارجةٌ عن الفقه بهذا التعريف.

وبعبارةٍ أُخرى: فإنّ الدين يحتوي على مجموعةٍ من التوصيفات بشأن هذا الكون وظواهره ككلّ، وهي ـ مضافًا إلى ذلك ـ ذات طابعٍ عقديٍّ ودينيّ، من قبيل: أنّ لهذا الكون خالقًا ومدبّرًا، وأنّ هذا الخالق هو من تجب عبادته، وأنّ له صفاتٍ يجب الاعتقاد بها، كالعلم والقدرة والحياة، وأنّ الله تعالى قد أرسل رسلًا وأنبياء يجب علينا تصديقهم والإيمان بهم، وأنّ لهذه الدنيا خاتمةً وعاقبة، تحدّدها أفعال الإنسان التي يمارسها والتي يقوم بها في أيّام حياته، وأنّ كلّ واحدٍ منّا سيرى عواقب أفعاله ونتائجها... إلى غير ذلك من المسائل العقديّة التي تبدو ـ بظاهرها ـ مجرّد توصيفاتٍ لأحوال هذا الكون وشؤونه، توصيفات لا تندرج في بداية أمرها في إطار مسائل الشريعة، وفي دائرة الأحكام العمليّة، إلّا أنّها تستتبع، في مرحلةٍ لاحقة، نتيجةً والتزامًا دينيًّا تَظهر منه ملامح الحكم والتكليف.

وفي بعض الأحيان، تخرج المسألة عن الإطار التوصيفيّ، ومع أنّها تحمل اللّون العقديّ، إلّا أنّنا نجدها تتعاطى مع أفعال المكلّفين بشكلٍ مباشر، وذلك كنهي القرآن الكريم النّاس عن تقليد الآباء والأجداد، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1]، أو كأمره بالتفكّر والتدبّر في مسائل الكون وفي كلّيّات العقائد[2]، أو

(1) سورة البقرة: الآية 170. وممّا ورد من آيات الكتاب بالمضمون نفسه: سورة المائدة: الآية 104؛ سورة الأعراف: الآية 28؛ سورة الشعراء: الآية 74.

(2) من هذا الباب ما ورد في الآيات التالية: سورة البقرة: الآيتان 219 و266؛ سورة آل عمران: الآية 191؛ سورة الأنعام: الآية 51؛ سورة الأعراف: الآية 184؛ سورة النحل: الآية 44؛ سورة الروم: الآية 8.

التحذير من التكذيب بآيات الله[1]، أو الأمر بالتصديق بالملائكة والإيمان بالرسل والأنبياء السابقين[2]، أو إيجاب الإيمان والاعتقاد بوجود عالَمٍ للغيب في مقابل: عالَم الشهادة[3]؛ إلى غير ذلك، من عشرات المسائل الأخرى التي يطرح فيها تكاليف تتعلّق بالقلب وبأفعال الجوانح.

وهذا الكلام بعينه، يأتي في مجال الحثّ على التحلّي بالفضائل والدعوة إلى السير والسلوك وتهذيب النفس، والتي لم يُدرجها أهل الفنّ في دائرة الفقه والأحكام العمليّة، كما في تلك الآيات التي يأمر الله تعالى فيها عباده بالإخلاص له في العمل، ويطلب منهم أن يعبدوه وأن لا يُشركوا به شيئًا[4]، أو كالآيات التي تشدّد على حرمة اليأس، مُعتبرةً اليأس من روح الله من عمل القوم الكافرين[5]؛ أو الآيات الناهية عن موالاة الكافرين ومحبّتهم[6]؛ أو تلك التي تحذّر من الغرور وحبّ التباهي[7]؛ أو تلك التي تأمر بالعفو والصفح في

---

(1) من ذلك على سبيل المثال: سورة النمل: الآية 83، وهي قوله عزّ وجلّ: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾؛ الرحمن الآية 43، وهي قوله: ﴿هَٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي دلّت على النهي عن التكذيب بآيات الله تعالى عن علم وعمد.

(2) كقوله تعالى: ﴿...كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾، (سورة البقرة: الآية 285)؛ وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾، (سورة النساء: الآية 136).

(3) كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾، (سورة البقرة: الآية 3).

(4) انظر: سورة يونس: الآية 105؛ سورة الزمر: الآيتان 2 و11؛ سورة غافر: الآية 14.

(5) انظر: سورة يوسف: الآية 87.

(6) انظر: سورة آل عمران: الآيتان 28 و118؛ سورة النساء: الآية 139.

(7) انظر: سورة آل عمران: الآية 188.

شتّى الأعمال وفي كافّة شؤون الحياة الاجتماعيّة[1].

وفي مثل هذه الموارد يبرز السؤال الآتي:

هل تندرج هذه الموارد ونحوها تحت عنوان (أحكام القرآن)، كما ذكر بعض من فسر آيات الأحكام؟ أم أنّ تعلّقها بقلب الإنسان وجوانحه مانعٌ لها من ذلك، كما يدلّ عليه عدم تعرّض الفقهاء في كتبهم الفقهيّة لمثل هذه الأحكام العقديّة والأخلاقيّة؟

2 ـ آراء متعدّدة:

ما يراه الدكتور محمّد الدسوقي في هذا المجال هو أنّ الأحكام الشرعيّة لا اختصاص لها بخصوص الموارد المبحوث عنها في علم الفقه وكتبه؛ لأنّ لفظة (الفقه)، وإن كان قد اصطُلِح عليها باصطلاحٍ خاصٍّ وضيّق المفهوم، إلّا أنّ ما أُريدَ منها في القرآن الكريم معنًى أوسع من ذلك وأشمل، بقرينة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[2]، وذلك أنّ التفقّه المأمور به في الآية لا اختصاص له بالآداب الفقهيّة والأحكام الفرعيّة دون غيرها، كما هو ظاهر. وإنّما نشأ هذا المصطلح لكلمة (الفقه) بعد عصر البعثة، بل في زمانٍ لاحقٍ على الحقبة الزمنيّة التي عُرِفت بـ: (عصر صدر الإسلام)، بل هو لم يبدأ بالظهور إلّا في العصر الذي بدأت تظهر فيه المذاهب على شكل جماعاتٍ وتيّاراتٍ خاصّة، وأمّا قبل ذلك، فقد كانت الأحكام الشرعيّة تُقَسَّم إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) انظر: سورة المائدة: الآية 13؛ سورة الحجر: الآية 85؛ سورة البقرة: الآية 237.

(2) محمّد الدسوقي، **الفقه في عصر البعثة**، مصدر سابق، ص 14 و15.

الأحكام العقديّة: وهي الأحكام التي يجب على المكلّف أن يعتقد بها، كالاعتقاد بالأسماء وصفاته والملائكة والأنبياء ويوم القيامة و... إلخ.

والأحكام الأخلاقيّة: وهي الأحكام التي تتعلّق بما يجب على المكلّف أن يتحلّى به من الفضائل وأن يتخلّى عنه من الرذائل.

والأحكام العمليّة: وهي الأحكام المتعلّقة بما يصدر عن المكلّف من أقوالٍ وأفعال، وعقودٍ وتصرّفات.

ثمّ الأحكام التي من هذا القسم على صنفين:

أحكام العبادات، التي يُقصَد بها توثيق علاقة الإنسان بخالقه وتنظيمها.

وأحكام المعاملات، من العقود والتصرّفات والمسائل الجزائيّة... إلخ، والتي تعمل على تنظيم علاقات المكلّفين في ما بينهم، وعلى كافّة الصعد: الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة[1].

وفي مقابل هذا الرأي رأيٌ آخر، يتبنّاه الفقهاء والأصوليّون. فإنّ هؤلاء في تعريفهم لعلمَي الفقه وأصوله ضيّقوا دائرة الأحكام فجعلوها مقصورةً على الأحكام العمليّة خاصّةً، إذ قيّدوها ـ في مبحث التعريف ـ بقيد (الفرعيّة العمليّة)، وأرادوا بذلك إخراج الأحكام الراجعة إلى الأخلاق وأصول العقائد عن حيّز البحث[2].

ولذا نجد أنّهم في تعاطيهم مع الكتاب العزيز لا يتعرّضون إلّا للآيات المسوقة لبيان شيءٍ من الأحكام الفرعيّة العمليّة الخارجيّة

---

(1) بل إنّ مفردة (الإنذار) الواردة في الآية الشريفة تصلح لأن تكون قرينةً على ارتباط موضوع الآية بالمسائل العقديّة وبأحوال القيامة.

(2) أحمد كاظم البهادليّ، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ج1، ص23.

(الجارحيّة). وأمّا الآيات التي تتناول غير ذلك من الأحكام، العقديّة والأخلاقيّة، فقد أخرجوها عن دائرة اهتمام البحث الفقهيّ بالكلّيّة، ولم يتعاطوا معها بالطريقة الفنّيّة والتخصّصيّة اللازمة.

3 ـ التحقيق في المقام:

من المعلوم أنّ الاعتقاد ليس أمرًا اختياريًّا لكي يكون موردًا ومتعلَّقًا للتكليف؛ فإنّ العقد القلبيّ هو المنشأ لكلٍّ من الاعتقاد والعقيدة، والعقد القلبيّ نحوٌ من الربط الداخليّ، وشكلٌ من أشكال العُلقة التي تُوجَد في القلب تجاه أمرٍ من الأمور.

إنّ الإنسان مسؤولٌ عن توفير المقدّمات التي يتوقّف عليها وصوله إلى العقيدة الصحيحة، فهو مَلومٌ إنْ قصَّر في توفير هذه المقدّمات وفي عدم التقصّي واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل؛ لأنّ السعي وراء الدليل والحجّة والبرهان أمرٌ مقدورٌ له، فيكون خاضعًا لاختياره وإرادته، داخلًا في نطاق عمله[1]. وأمّا الاعتقاد نفسه، فلمّا لم يكن أمرًا اختياريًّا ومقدورًا عليه، فهو لذلك لا يدخل في دائرة إرادة الإنسان وعمله، ولهذا السبب، فلا يمكن للتكليف أن يتعلّق به، إذ التكليف لا يتعلّق إلّا بالأمر الاختياريّ، وعليه: فلو قُلنا في تعريف الأحكام: إنّها عبارةٌ عن «خطاباتٍ إلهيّةٍ متعلِّقةٍ بأفعال المكلّفين»، فالاعتقاد ومصاديقه وتفاصيله لا بدّ من أن تكون خارجةً وأجنبيّةً عن باب الأحكام، وعندئذٍ: فمن الطبيعيّ أن لا

---

(1) الإيمان والاعتقاد ـ في حقيقته ـ صفةٌ نفسانيّة، وحالةٌ من حالات النفس، صفةٌ تدعوه إلى التصديق بأمرٍ معيّن، وكما قال بعضهم: «والإيمان في العربيّة هو الاعتقاد الذي تقتضيه صفات الشيء الذي نؤمن به»، انظر: وميض العمري، **فقه الإيمان**، ط 1، الموصل، 1988م، ص 11.

يكون البحث عن الأحكام شاملًا ومتناولًا للبحث عنها[1].

وكذا الحال في المجال الأخلاقيّ، من تحلّي النفس بالفضائل (كرحابة الصدر والشجاعة والإيثار... إلخ)، أو اتّساخها وتلوّثها بالرذائل (كالحسد والبخل والحرص والجبن)؛ فإنّ هذه الصفات تُعَدّ - في حدّ أنفسها - حالاتٍ نفسانيّةً وأمورًا غير اختياريّة، وأمّا المقدّمات التي يتوقّف عليها وجودها والاتّصاف بها، أو زوالها والتخلّص منها، فهي أمورٌ اختياريّةٌ ومقدورٌ عليها، فإنّ باستطاعة الإنسان - مثلًا - أن يأتي بعملٍ يمكّنه من التعرّف على العقائد الموجودة لدى الآخرين ومن تحمّلها واعتناقها لنفسه؛ أو يمكّنه من إيجاد حالةٍ معيّنةٍ في دخيلة نفسه تجعله أكثر قدرةً وصلابةً واستعدادًا لمواجهة الصعوبات والمشاكل التي قد تعتريه؛ أو يمكّنه من القضاء على شبح الخوف وروحيّة الفزع التي هي السبب وراء اتّصافه بملكة الجبن. وأمّا الأوصاف أنفسها، فإنّما هي حالاتٌ وصفاتٌ نفسانيّة، وليست باعتبارٍ ولا أمرٍ إراديّ.

وعلى هذا الأساس: فإذا دخل الاعتقاد تحت قدرة العبد وصار أمرًا إراديًّا واختياريًّا له، وذلك بعد توفير المقدّمات المؤدّية إلى إيجاده أو إلى زواله، فإنّ كلًّا من الأمر والنهي، والحالة هذه، يمكن له أن يتعلّق به، فيكون الاعتقاد مأمورًا به تارةً ومنهيًّا عنه تارةً أُخرى. وبالجملة: فكلّ أمرٍ يكون مقدورًا عليه فإنّه يمكن أن يكون متعلَّقًا للتكليف، لا فرق في ذلك بين ما كان له وجودٌ في الخارج أو في الذهن فقط.

---

(1) عزّ الدين عبد السلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، ط 1، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، 1407ق، ص 70، نقلًا عن: محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول**، تحقيق: رضوان مختار بن غربيّة، ص 6.

يقول عزّ الدين عبد السلام في باب الحكم:

«ثمّ لا يتعلّق طلبٌ ولا تخييرٌ إلّا بفعْلٍ كسبيّ، ولا يَمدح الشرع شيئًا من الأفعال ولا يذمّه، ولا يمدح فاعله ولا يذمّه، ولا يوبّخ عليه ولا ينكره ولا يَعِد عليه بثوابٍ ولا عقاب إلّا أن يكون كسبيًّا»[1].

فالملاك والمناط عنده لإمكان تعلّق الحكم الفعليّ بالأفعال، هو كونها كسبيّةً، فكلّ فعلٍ صدق عليه أنّه فعلٌ كسبيٌّ أمكن تعلّق الحكم به، سواء كان من أفعال الذهن والجوانح، أم من أفعال الجوارح وسائر الأعضاء.

وإذا كان (الكسبيّ) ـ وفقًا لتعريف الجرجانيّ ـ هو كلّ فعلٍ يُفضي إلى اجتلاب نفعٍ أو دفع ضرّ[2]، ففي كلّ موردٍ كان الحكم يتعلّق فيه بأمرٍ من الأمور المفطور عليها الإنسان والموجودة معه في أصل خلقته وجبلّته، فهو في الحقيقة لا يتعلّق بهذا الأمر نفسه، بل إنّما يتعلّق بمقدّماته وبآثاره، إذ هي المقدورة له، وهي التي يصدق عليها عنوان (الفعل الكسبيّ)[3]، دون ذلك الأمر الفطريّ.

فمثلًا: دلّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[4] على النهي عن الرحمة والشفقة والرأفة بالزاني والزانية أثناء إقامة حدّ الزنا عليهما، ولكن حيث إنّ هذه الشفقة والرأفة ليست من الأوصاف

---

(1) المصدر نفسه، ص 77.

(2) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، ص 97؛ إبراهيم بن موسى الشاطبيّ (أبو إسحاق)، **الموافقات في أصول الشريعة**، 4 مجلّدات، ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1415ق، ج2، ص108.

(3) عز الدين عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز**، مصدر سابق، ص 78.

(4) سورة النور: الآية 2.

الاختياريّة فلا يكون النهي متعلّقًا بها حقيقةً، بل يكون المراد النهي عن إبرازها وترتيب الآثار عليها خارجًا، وهذا أمرٌ اختياريٌّ، فيمكن تعلّق النهي به بلا إشكال.

وبناءً على ما تقدّم يتّضح: أنّه لا فرق بين الأمر والنهي المتعلّقيْن بمقدّمات حصول الاعتقاد أو بما يتوقّف عليه الاتّصاف بالأخلاق والملكات النفسانيّة، وبين الأمر والنهي المتعلّقيْن ـ مباشرةً ـ بالأفعال الخارجيّة للمكلّفين، بل كلا النوعين يدخلان في دائرة الأحكام ويندرجان تحت عنوان (الحكم الشرعيّ).

وعليه: فمجرّد كون الآية مسوقةً لبيان أمرٍ أو نهيٍ في واحدٍ من مجالَي العقائد والأخلاق لا ينبغي أن يكون مانعًا من دخولها ـ أي: هذه الآية ـ في حيّز (آيات الأحكام)، ولا من البحث عنها في الكتب المُعَدَّة لدراسة هذا النوع من الآيات، حتّى ولو لم يعتبرها الفقهاء كذلك، وحتّى لو لم يتعرّضوا لها في أثناء بحثهم عن الآيات الدالّة على الأحكام الشرعيّة، وذلك لِما أوضحناه: من أنّ الأمر والنهي في المجالين المذكورين ـ العقائد والأخلاق ـ ينصرف إلى التعلّق بالمقدّمات الاختياريّة التي تُوصل إلى العقيدة أو إلى الخُلُق؛ فالأمر والنهي وإن ظهر من الآيات كونهما متعلّقيْن العقيدة والخُلُق نفسيهما، إلّا أنّه قد اتّضح ـ بالبيان المذكور ـ أنّ لهما في الحقيقة جنبةً عمليّةً، وما كان كذلك فهو على صورة التكليف والإلزام، ولا فرق بينه وبين سائر التكاليف الإلزاميّة، وإذا كان كلّ تكليف له جنبةٌ محرّكيّةٌ وعمليّة، سواء كان واردًا في باب الفقه والفروع، أم في باب العقائد والأخلاق، فالتفريق والتفكيك بين أحكام الفقه وبين أحكام العقائد والأخلاق هو ـ في حقيقة أمره ـ تفريقٌ وتفكيكٌ بين الأحكام العمليّة الخارجيّة وبين الأحكام العمليّة الذهنيّة (القلبيّة)، وهو تفريقٌ غير مبرَّرٍ، بل ولا وجه له.

ومن هنا يمكن القول إنّ القرآن الكريم يشتمل على أنواعٍ ثلاثةٍ من الأحكام الشرعيّة:

أ ـ الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بالخالق تعالى شأنه.

ب ـ الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بنفسه.

ت ـ الأحكام التي تنظّم علاقة الإنسان بالمجتمع، وسائر بني جنسه، بل بالعالَم الخارجيّ عامّةً، كالأحكام التي تحدّد له كيفيّة التعامل مع الحيوانات أو الجمادات، أو كيفيّة الاستفادة من الماء، أو طريقة التعاطي مع الكتب المقدّسة، وغير ذلك[1].

فإذا كان الله تعالى يأمر المؤمنين والمصدّقين بكتابه الكريم بالإيمان والتصديق (بما أنزل الله)، وبالملائكة، والكتب السماويّة، والأنبياء السابقين، وإذا كان يأمر المسلمين بأن يتّخذوا من النبيّ (ص) قدوةً وأُسوةً لهم[2]، فإنّ أوامره هذه أوامر حقيقيّة، غاية الأمر: أنّ الأمر بالإيمان في المسائل العقديّة لا يمكن امتثاله إلّا بعد تحصيل المعرفة الصحيحة واكتسابها، والذي هو أمرٌ اختياريٌّ داخلٌ تحت حيّز القدرة، حتّى لو اكتسب المكلّف هذه المعرفة، حصل له الإيمان الذي هو المأمور به بشكلٍ تلقائيّ وقهريّ، لأنّ الإيمان والتصديق العمليّ يرتبطان بالقلب، والقلب يتأثّر بالمعرفة الحاصلة، فالمعرفة والإلقاء في النفس، وهما من الأمور القلبيّة،

---

(1) ومن الأمثلة التي يُمكن أن تُذكر ـ أيضًا ـ للآيات المشتملة على أحكامٍ تنظّم علاقة الإنسان بسائر الموجودات الخارجيّة، الآية التي دلّت على عدم جواز أن يُهْجَر القرآن: (سورة الفرقان: الآية 30)، والآية التي دلّت على وجوب الطهارة والوضوء عند مسّ آياته: (سورة الواقعة: الآية 79).

(2) سورة الأحزاب: الآية 31.

وقعا مقدّمةً للإيمان المأمور به. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ﴾[1]، وفي موضعٍ آخر من الكتاب العزيز يأمر تبارك وتعالى المؤمنين بتكميل تصديقهم وزيادة إيمانهم، فيقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِن قَبۡلُۚ﴾[2].

وفي بعض الموارد تتّسم الأحكام الواردة في باب العقائد بميّزاتٍ خاصّة، فتأتي على شكل تكاليف تتطلّب أعمالًا خارجيّة وتصرّفاتٍ جارحيّة، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾[3]، فإنّ ما تنهى عنه الآية وإن كان هو القول، إلّا أنّنا بالتتبّع في السياق الذي وردت فيه، وبالتأمّل في صدرها وذيلها، نستنتج أنّها بصدد النهي عن الشرك وعن قبول التثليث، وهذا يفسّر استخدامها لمفردة (الغلوّ)، وإتيانها بالنهي بلسان: لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلّا الحقّ.

إنّ هذا النهي ـ وأمثاله ـ، وإن كان لا ينسجم مع ما يظهر من التعريف الفقهيّ لمصطلح (الأحكام)، إلّا أنّنا لا نرى وجهًا لإخراجه عنها، بل هو حكمٌ كسائر الأحكام، لا فرق بينه وبينها ـ كما ذكرنا ـ إلّا في كونه حكمًا واردًا في باب العقائد والإيمان، ومتعلّقًا بمقدّماتٍ ونكاتٍ ـ هي في حقيقتها نكاتٌ فقهيّة ـ تبرز الحاجة إليها في باب لزوم المعرفة، نظير: التدقيق في المنابع التي يُراد اكتساب المعرفة منها، واجتناب موانع التحصيل والاكتساب، والابتعاد عن الغلوّ

(1) سورة البقرة: الآية 285.

(2) سورة النساء: الآية 136.

(3) سورة النساء: الآية 171.

والتعصّب، وعشرات المسائل الأخرى التي لها علاقةٌ باكتساب العقائد الصحيحة والحفاظ عليها وتقويتها.

ولنأخذ مثالًا على ذلك، الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[1]. فقد وقع الخلاف بين المفسّرين في معنى (لبس الإيمان بظلم)، فذكر بعضهم أنّ المقصود به هو الشرك، بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[2]، فيما ذهب آخرون إلى أنّ الظلم محمولٌ في الآية على معناه العرفيّ العامّ، الشامل للشرك ولغيره[3]. إلّا أنّ الأمر المسلَّم والمتّفق عليه في ما بينهم هو دلالة الآية على أنّ المؤمنين مأمورون بألّا يخلطوا إيمانهم بالظلم والشرك، فالآية ـ باتّفاق الجميع ـ لا تخاطب الكافرين ولا تتحدّث عنهم، وإنّما هي تنهى المؤمنين أنفسهم عن أن يخرّبوا إيمانهم بالرياء أو بغيره من مظاهر الشرك والأعمال الموجبة له. فهذا التكليف يُعتبر من التكاليف والأوامر العقديّة، لرجوعه إلى مسألةٍ ذات صلةٍ وثيقةٍ بالقصد والإرادة والاختيار، وهي من المقدّمات التي لا تُوجَد إلّا بإيجاد العمل.

وعلى هذا الأساس: يتّضح أنّ الآيات التي توجب بمدلولها توسعة دائرة ما يُسَمّى: (آيات الأحكام) كثيرةٌ جدًّا.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 82.

(2) سورة لقمان: الآية 13.

(3) محمّد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ج7، ص332 و333؛ الزمخشريّ ـ أيضًا ـ ممّن فسّر الظلم بمعناه العامّ، فقد رأى أنّ الظلم هنا يتناول جميع أشكال المعصية، انظر: جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مصدر سابق، ج2، ص42.

المبحث الثالث

آيات الأحكام: عددها وتصنيفها

1 ـ عدد آيات الأحكام:

في بداية هذا البحث لا بدّ من التعرّض لجذور هذه المسألة في أبحاث المتقدّمين والمفسّرين الأوائل، فما هي الآيات التي كان هؤلاء يُسمّونها: (آيات الأحكام)؟ وكم كان عدد هذه الآيات عندهم؟؟ فنقول:

وقع الخلاف بينهم في مقدار آيات الأحكام وتعدادها، ووُجدت في المقام إحصاءاتٌ عدّة. ولعلّ أشهر هذه الإحصاءات أنّ عدد آيات الأحكام يبلغ الخمس مئة آية. وأوّل من وصلنا كلامٌ له في هذا المجال هو مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، الذي عدّ آيات الأحكام خمس مئة، ومراده: أنّ الآيات التي تصرّح بالأحكام الفرعيّة العمليّة تبلغ هذا العدد، لا أنّها لا تزيد على ذلك[1].

(1) محمّد بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص130.

والجدير بالذكر هنا: أنّ مقاتلًا هذا ليس هو أوّل من صنّف وألّف في آيات الأحكام، بل يوجد من سبقه إلى ذلك، وهو ـ كما أشرنا سابقًا ـ محمّد بن سائب الكلبي (ت 146هـ)، الذي ألّف كتابًا في هذا المجال[1]؛ إلّا أنّ التعداد الذي ذكره مقاتل اشتهر ولاقى رواجًا على ألسنة المصنّفين ممّن جاء بعده، وتلقّاه المعظم بالقبول، حتّى أصبح عُمدةً في هذا المجال.

ومن بين هؤلاء الذين ألّفوا كتبًا مستقلّةً في مجال آيات الأحكام، واعتقدوا ببلوغ آيات الأحكام هذا المقدار المذكور، منذر ابن سعيد البلوطي (ت 350هـ)، قاضي قرطبة[2]؛ ومن قدماء فقهاء الحنفيّة: الإمام أبو بكر الجصّاص أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)؛ ومن المالكيّة: القاضي ابن العربي (ت 543هـ) الذي ألّف في هذا المجال كتابًا سمّاه (أحكام القرآن)، وتعرّض فيه لهذا الحجم من الآيات.

وكذا نجد لدى علماء الشيعة، فقد كثرت كتبهم وتأليفاتهم في مجال أحكام القرآن، وتعاملوا فيها مع هذا المقدار نفسه من الآيات، حتى إنّ بعضهم أخذ هذا العدد (الخمس مئة) في عنوان كتابه أو مصنّفه، كما نجد ذلك في كتاب «**النهاية في تفسير الخمسمائة آية في الأحكام**»، الذي ألّفه العلّامة فخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن المتوّج البحراني (توفّي بعد سنة771هـ)؛ وكتاب «**منهاج الهداية في تفسير آيات الأحكام الخمسمائة**»، من تأليف

---

(1) حسن الصدر، **تأسيس الشيعة**، النجف الأشرف، شركة النشر والطباعة العراقيّة، لا تا، ص 321.

(2) حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، مصدر سابق، ص 14.

جمال الدين أحمد بن عبد الله بن محمّد بن الحسن بن المتوّج البحراني (ت بعد سنة 836هـ)[1].

ولكنّ جمعًا من المتأخّرين الذين كانت لهم مصنّفاتٌ في آيات الأحكام شكّكوا في صحّة هذا التعداد لآيات الأحكام، بل وفي أصل تحديد هذه الآيات وتعيينها؛ فمن ذلك ما حكاه الماورديّ عن بعض أهل العلم من أنّ اقتصار المقتصرين علىٰ العدد المذكور إنّما هو لأنّهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيفٍ وجعلها خمس مئة آية[2]. ورأى ابن دقيق (ت 702هـ) أنّ حصر آيات الأحكام في هذا العدد ليس بصحيح، بل إنّ إحصاءها وحصرها خاضعٌ لاختلاف القرائح وتفاوت الأذهان، لأنّ كلّ من أُلقي الاستنباط في قلبه، وكان من الراسخين في علم الشريعة، وألمّ بأصول الأحكام وفروعها، فلا بدّ من أن يقطع بأنّ في الكتاب العزيز من الآيات التي تُستخرج منها الأحكام أضعاف أضعاف ذلك، بل من له فهمٌ صحيحٌ وتقديرٌ كاملٌ يستطيع أن يَستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرّد القصص والأمثال[3].

ومن هنا نفهم الوجه في ما نُقِل عن الإمام عبد الله بن المبارك، من تقدير آيات الأحكام بتسعمائة آية. ولهذا ـ أيضًا ـ اعترض الشوكاني (ت 1255هـ) على تقدير كلٍّ من الإمام أبي حامد الغزاليّ

---

(1) جواد الكاظميّ، **مسالك الأفهام**، ج1، ص10.

(2) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، ط 2، الكويت، دار القلم، 1410ق، ص 17، نقلًا عن: محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مصدر سابق، ص250؛ أحمد بن إدريس القرافي، **تنقيح الفصول في علم الأصول**، ص 194.

(3) ن. ج. كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، مصدر سابق، ص 31.

(ت 505هـ)[1] والقاضي ابن العربيّ (ت 543هـ) لهذه الآيات بخمس مئة آية[2]، فقال: إنّ دعوى الانحصار في هذا المقدار إنّما تصحّ باعتبار الظاهر، للقطع بأنّ في الكتاب العزيز من الآيات التي تُستَخرج منها الأحكام الشرعيّة أضعاف أضعاف ذلك[3].

وفي قبال هؤلاء، نجد من يعترض على تقدير آيات الأحكام بخمس مئة، ولكن لا لأجل قلّتها والقطع بوجود ما هو أضعاف هذا العدد، كما رأينا، بل لأجل كثرتها، وأنّ هذا العدد يفوق المقدار الواقعيّ لهذه الآيات. كما فعل الإمام محمّد قاسم بن محمّد (ت 1067هـ) ـ أحد علماء الزيديّة ـ الذي لم يتطرّأ في بحثه إلّا إلى 240 آية[4]، والشيخ شلتوت (ت 1383هـ) الذي قدّر عدد آيات الأحكام بما يقارب الـ340 آية، ثمّ قال: «هذا، ولم يتّفق العلماء الباحثون في القرآن على عدد آيات الأحكام، نظرًا إلى اختلاف الأفهام وتفاوت جهات الدلالة. والذي ذكرناه هنا إنّما هو على جهة التقريب، وللنظر التحقيقيّ رأيه وحكمه»[5].

ورأى الشيخ محمّد الخضري بك أنّ آيات الأحكام لا تتجاوز الـ300 آية، وأنّ الأحكام المدنيّة والقضائيّة والسياسيّة الوارد لها ذكرٌ في القرآن الكريم تُقَدَّر بـ: 10 آياتٍ تقريبًا[6].

---

(1) محمّد الغزاليّ (أبو حامد)، **المستصفى**، تحقيق: محمّد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1417ق، ج2، ص350.

(2) محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص130.

(3) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة**، مصدر سابق، ص 17.

(4) محمّد بن الحسين بن القاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 459.

(5) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 481.

(6) حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، مصدر سابق، نقلًا عن: الخضري بك، **تاريخ التشريع**، ص 45.

وأيضًا، فقد أحصى الأستاذ عبد الوهّاب خلّاف (ت 1375هـ) 285 من الآيات الواردة في الأحكام، وقال:

«.... إلى الأنواع الآتية:

1 ـ أحكام الأحوال الشخصيّة، وهي التي تتعلّق بالأسرة من بدء تكوّنها، ويُقصَد بها تنظيم علاقة الزوجين والأقارب بعضهم ببعض. وآياتها في القرآن نحو: 70.

2 ـ والأحكام المدنيّة، وهي التي تتعلّق بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم، من بيعٍ وإجارةٍ ورهنٍ وكفالةٍ وشرِكةٍ ومداينةٍ ووفاءٍ بالالتزام، ويُقصَد بها تنظيم علاقات الأفراد الماليّة، وحفظ حقّ كلّ ذي حقّ. وآياتها في القرآن نحو: 70.

3 ـ والأحكام الجنائيّة، وهي التي تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من جرائم، وما يستحقّه عليها من عقوبة، ويُقصَد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم وحقوقهم، وتحديد علاقة المجنيّ عليه بالجاني وبالأمّة. وآياتها في القرآن نحو: 30.

4 ـ وأحكام المرافعات، وهي التي تتعلّق بالقضاء والشهادة واليمين، ويُقصَد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس. وآياتها في القرآن نحو: 13.

5 ـ والأحكام الدستوريّة، وهي تتعلّق بنظام الحكم وأصوله، ويُقصَد بها تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم، وتقرير ما للأفراد والجماعات من حقوق. وآياتها نحو: 10.

6 ـ والأحكام الدوليّة، وهي التي تتعلّق بمعاملة الدولة الإسلاميّة لغيرها من الدول، وبمعاملة غير المسلمين في الدول الإسلاميّة، ويُقصَد بها تحديد علاقة الدولة الإسلاميّة بغيرها من الدول، في السلْم وفي الحرب، وتحديد علاقة المسلمين

بغيرهم في بلاد الدول الإسلاميّة. وآياتها نحو: 25.

7 ـ والأحكام الاقتصاديّة والماليّة، وهي التي تتعلّق بحقّ السائل والمحروم في مال الغنيّ، وتنظيم الموارد والمصارف، ويُقصَد بها تنظيم العلاقات الماليّة بين الأغنياء والفقراء، وبين الدولة والأفراد. وآياتها نحو: 10»[1].

وأمّا الشيعة، فلم يَلْقَ تقدير عدد آيات الأحكام بالتقدير المذكور، أعني: الخمس مئة، لم يَلْقَ تسليمًا وقبولًا تامًّا بينهم، بل تعرّض لمناقشة ذلك والتشكيك فيه غير واحدٍ من علمائهم. ومن أبرز هؤلاء: الفاضل المقداد السيوريّ (ت 826هـ)، الذي رأى أنّ ما اشتهر بين القوم بين من أنّ الآيات المبحوث عنها في باب آيات الأحكام تبلغ نحوًا من خمس مئة آية فليس صحيحًا، بل هي لا تبلغ ذلك. وبعد أن أثبت ذلك، اتّجه له أن يسأل السؤال التالي، وتقريره: أنّه قد ورد في الحديث عن أهل البيت (ع) أنّ ربع القرآن في الفرائض والأحكام، فإذا كان القرآن ستّة آلاف وستّ مئة وستًّا وستّين آيةً، فكيف يكون ربعه خمس مئة وأقلّ؟! ثمّ أجاب عن هذا السؤال بما لفظه:

«والجواب من وجهين:

الأوّل: ليس المراد الربع حقيقةً، وهو جزءٌ من أربعة أجزاءٍ متساويةٍ في المقدار، بل الربع باعتبار المعنى، فلا يلزم أن تكون الأرباع متساويةً من حيث المقدار.

الثاني: أنّ الفرائض والأحكام قد تكون فقهيّة وقد تكون أصوليّة، والآيات المذكورة فقهيّة لا غير، فجاز كون تمام

---

(1) عبد الوهّاب خلّاف، **علم أصول الفقه**، ط 3، القاهرة، 1366ق، ص 31.

الربع في فرائض وأحكام غير فقهيّة»[1].

والتزم المحقّق الأردبيليّ (ت 993هـ) ـ عمليًا ـ بمثل ذلك، إذ لم يتجاوز عدد الآيات التي فسّرها في كتابه الـ370 آيةً. وفي الوقت الذي يستفيد فيه عددٌ كبيرٌ من الفقهاء في عمليّة استخراج الأحكام من آيات القصص والأمثال والمواعظ والأخلاق، فإنّ مقدار هذه الآيات الذي رآه المحقّق المذكور قابلًا لأن يُستفاد منه في مجال الاستنباط قليلٌ جدًّا[2].

التحقيق في المسألة:

لسائلٍ أن يسأل هنا: ما هي الفائدة المرجوّة من تعداد آيات الأحكام وتحديد مقدارها؟

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول:

إنّ الغرض الحقيقيّ من هذا البحث ليس هو حصر هذه الآيات في عددٍ معيّن، في خمس مئةٍ أو ثلاث مئةٍ أو تسع مئة، أو محاولة إحصائها وتعيينها، وإنّما أتى هذا البحث ليكون تتمّةً للبحث الذي كنّا قد شرعنا به سابقًا، وهو البحث حول مكانة آيات الأحكام وموقعيّتها في عمليّة الاستدلال الفقهيّ، ومدى اعتماد هذه العمليّة عليها، فكان لا بدّ لنا، ونحن في هذا الصدد، من استعراض النظريّات والآراء المختلفة في مجال البعد التشريعيّ للقرآن، تمهيدًا للوقوف على حقيقة الأمر في مسألة سعة أو محدوديّة دائرة الأحكام التي يمكن استفادتها من القرآن.

---

(1) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص5.

(2) للتعرّف أكثر على كتاب زبدة البيان نحيل القارئ الكريم إلى مقالة: محمّد علي إيازي، «**زبدة البيان وتفاسير فقهى اهل سنّت**»، مجلّة كيهان انديشه، العدد 67، عام 1377ش، ص48.

ولنحاول هنا ـ وبعيدًا عن الخوض في التفاصيل ـ أن نتعرّف على الأسباب الأساس التي شكّلت جذورًا لهذا التفاوت في طريقة تعاطيهم مع آيات الأحكام. وبالتأمّل في ما نقلناه آنفًا من عبائر نستنتج أنّ العوامل المؤدّية إلى هذا التفاوت والاختلاف ثلاثة هي:

1) ما يُستفاد من كلام ابن دقيق، من أنّ اختلاف الأفهام والأنظار والطباع، والتفاوت في مستويات الأذهان، له دورٌ كبيرٌ في تحديد طريقة التعامل مع هذه الآيات وكيفيّة فهمها، فكلّ من شرّفه الله تعالى بإلقاء القدرة على الاستنباط في قلبه، ومكّنه من الرسوخ في علم الشريعة، فألمّ بأصول الأحكام وفروعها، فبوسعه أن يتخطّى هذا العدد المذكور لآيات الأحكام، وأن يضيف إليها مزيدًا من الآيات.

2) تقسيم آيات الأحكام إلى آياتٍ تصرّح بالأحكام وآياتٍ لا تصرّح بها. قال الزركشي (ت 794هـ) بعد أن نقل كلام الغزالي والرازي والجصّاص: «ولعلّ مرادهم المصرَّح به، فإنّ آيات القصص والأمثال وغيرها يُستنبَط منها كثيرٌ من الأحكام»[1]، ثمّ أحال من أراد الوقوف على ذلك إلى كتاب الإمام الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660هـ)، المسمّى: (الإمام في أدلّة الأحكام). وقد أيّد الشوكاني رأي الزركشيّ هذا، معتبرًا أنّ دائرة الأحكام المذكورة في القرآن هي أوسع بكثيرٍ من الأحكام التي نجدها في الآيات الدالّة على الأحكام دلالةً أوّليّةً بالذّات وعلى سبيل التصريح[2].

(1) محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص130.

(2) يوسف القرضاوي، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 250.

وكيف كان، فالآيات التي تدلّ على الأحكام دلالةً غير صريحة تنقسم بدورها إلى قسمين:

أ ـ الآيات غير الصريحة التي تندرج في باب الأمثال والقصص والمسائل التكوينيّة، وهي التي مثّل بها الزركشيّ، واصفًا إيّاها بأنّها تدلّ على الحكم بطريق الدلالة الالتزاميّة أو التضمّنيّة.

ب ـ والآيات غير الصريحة التي لا يُستفاد الحكم منها إلّا بالجمع بينها وبين آياتٍ أُخرى، نظير ما نقلناه آنفًا عن أمير المؤمنين عليّ (ع)، إذ استفاد (ع) من الجمع بين آيتين، وهما: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[1]، وقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2]، لتحديد أقلّ مدّة الحمل[3]. وواضح: أنّ استفادة الحكم من آيات هذا القسم الثاني لا تتمّ إلّا بتوفّر العامل الأوّل الذي ذكرناه، فإنّ تضلّع المفسّر بعلوم الشريعة، وإلمامه بمبادئها ومقدّماتها، وتدقيقه في الآيات، يترك أكبر الأثر على تنمية وتطوير وتحسين فهمه للآيات التي من هذا القسم. وممّا له أثرٌ كبيرٌ في ذلك ـ أيضًا ـ: أن يكون الفقيه من أرباب العلم اللّدنيّ، ومن أصحاب الصفاء الروحيّ والأمور المعنويّة العالية.

3) من العوامل الأُخرى التي تقدّمت الإشارة إليها سابقًا: ما نبّه عليه الفاضل المقداد، وهو توسعة دائرة الأحكام أو تضييقها

---

(1) سورة الأحقاف: الآية 15.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

(3) عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، ج5، ص14.

مضافاً إلى المسائل الأخلاقيّة والعقديّة، بمعنى: أنّنا إذا بنينا على أنّ المقصود من آيات الأحكام هو الآيات التي تدلّ على الأحكام التي يتناولها البحث الفقهيّ، أي: خصوص الأحكام الفرعيّة العمليّة التي ترتبط بجوارح الإنسان، إذا بنينا على ذلك، فمن الطبيعيّ أن يكون عدد آيات الأحكام أقلّ بكثيرٍ من العدد المذكور. وأمّا لو قلنا إنّه ليس من الضروريّ أن يتقيّد الأمر والنهي بالأفعال الخارجيّة والجارحيّة، بل يجوز فيهما أن يتعلّقا - أيضًا - بالمقدّمات العقديّة أو بالمقدّمات التي تدعو إلى التحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل، فحينئذٍ: يندرج جميع الآيات المشتملة على الأوامر والنواهي في آيات الأحكام، الأمر الذي من شأنه أن يوسّع من حدود ودائرة الفقه والأحكام الفقهيّة في القرآن الكريم.

ومن هنا نخلص إلى هذا القول: إذا كان المقصود من أحكام القرآن: المعنى المتعارف والمصطلح عليه في علم الفقه لكلمة (الأحكام): أعني: خصوص الأحكام الفقهيّة والعمليّة، فدائرة الفقه القرآنيّ حينئذٍ دائرةٌ محدودةٌ ضيّقة، ولا سيّما إذا اقتصرنا في استخراج هذه الأحكام على الأخذ بالآيات التي تدلّ عليها بالدلالة الصريحة والمباشرة دون غيرها.

وأمّا إذا لم نلتزم بأنّ الفقه الاصطلاحيّ هو الملاك الوحيد في استخراج الأحكام، وقبلنا بالخروج في عمليّة الاستنباط عن إطار الدلالتين: المطابقيّة والتضمّنيّة، وعن حدود الآيات الصريحة، وأجزنا أن تُستخرج الأحكام من كلّ آية تصلح للدلالة على الحكم مطلقًا[1]، وإن كانت واردةً في باب القصص أو الأحكام الأخلاقيّة

(1) سنشير في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب إلى جميع الآيات التي وقع الخلاف=

أو المسائل التكوينيّة والعقديّة، أو أن يستفاد في مختلف أبواب الفقه من القواعد العامّة القرآنيّة الواردة في مسائل وموضوعاتٍ شتّى، ففي هذه الحالة: فإنّ عدد آيات الأحكام لن يتخطّى التقديرات التي ذُكرت لها ـ من الخمس مئة آية أو غير ذلك ـ فحسب، بل إنّه أيضًا سيبلغ ما مقداره ربع القرآن، بين أحكامٍ وفرائض وسننٍ وتكاليف عمليّة، جارحيّةٍ وجانحيّة، وفي مختلف الأبواب والموضوعات، التي تبدو ـ والحالة هذه ـ بحاجةٍ إلى تنظيمٍ وترتيب، وهو ما لم نره لحدّ الآن لدى أحدٍ من الباحثين والمؤلّفين، لا في الكتب المخصّصة لآيات الأحكام ولا في سائر الكتب الفقهيّة.

وفي ما يأتي نستعرض عددًا من الآيات التي تُظهر، وبوضوح، أنّ التصدّي للاستنباط منها والجمع في ما بينها ممّا لا يتسنّى للفقيه أن يصل إليه إلّا إذا استطاع أن يبلغ مستوًى رفيعًا في الدقّة وفي عمق التفكير. ويُعَدّ كتاب (**تفسير راهنما**)[1] واحدًا من الكتب المهمّة المشحونة بمثل هذه الآيات، وبمثل هذه الاستدلالات:

أ) قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي﴾[2]؛ استفيد منه

= في جواز استنباط الأحكام الشرعيّة منها أو عدم جوازه، ومنها آيات واردة في باب الأمثال، وأخرى في باب القصص، والمسائل التكوينيّة، والأخلاقيّات والعقديّات. وسنبحث هناك عن مدى إمكانيّة استنباط الحكم الشرعيّ من آياتٍ ذات دلالاتٍ غير مباشرة عليه، لجهة كونها مسوقةً لغرضٍ آخر، كضرب المثل أو نقل القصص أو توصيف الواقع، وعن صحّة ما قد يُدّعى من أنّ الآيات التي من هذا القبيل ليست في مقام البيان من ناحية الحكم الشرعيّ، فلذلك لا يصحّ استنباطه منها.

(1) انظر: أكبر هاشمي رفسنجاني وجمع من المحقّقين، **تفسير راهنما**، مصدر سابق.

(2) سورة البقرة: الآية 249.

الحكم بضرورة أن يعمد القائد قبل الخوض في المعركة، وقبل ورود معتركها وساحة ميدانها، إلى اختبار جنوده وامتحانهم، وإلى تقييم حالتهم وجهوزيّتهم من ناحية مدى التزامهم بإطاعة أوامره، ومستوى استقامتهم وثباتهم[1].

ب) قوله تعالى: ﴿وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ﴾[2]، استفيد منه أنّ المسؤوليّة لا تُعطى للفرد إلّا بعد إحراز صلاحيّته لها وكونه أهلًا لتحمّلها[3].

ج) قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾[4]، استفيد منه أنّ احترام الإنسان وصون كرامته والحفاظ على ماء وجهه أهمّ وأولى من تأمينه اقتصاديًّا ومن السعي لتحسين وضعه المعيشيّ[5].

د) استفادة أنّ النذر يمكن أن ينعقد ويتحقّق بمجرّد التلفّظ بجملة: (إنّي نذرت لك)[6]، تمسّكًا بالآية الشريفة: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾[7].

ولا يقف الأمر في مثل هذه الاستفادات والاستنباطات عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه ليشمل الاستفادات التي تقوم على الجمع بين

---

(1) أكبر هاشمي رفسنجاني وجمع من المحقّقين، **تفسير راهنما**، مصدر سابق، ج2، ص188.

(2) سورة البقرة: الآية 251.

(3) المصدر نفسه، ص 196.

(4) سورة البقرة: الآية 263.

(5) المصدر نفسه، ص 336.

(6) المصدر نفسه، ص404.

(7) سورة آل عمران: الآية 35.

آيتين، أو على ملاحظة ما يرد في صدر آيةٍ ما وضمّه إلى ما يرد في ذيلها، كما في النماذج الآتية:

1 ـ يستفاد من الجمع بين الصدر والذيل في قوله عزّ وجلّ: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ﴾[1] أنّه يجب على الموسرين من أهل العطاء والإنفاق أن يصبروا ويتحمّلوا وأن يتعاملوا بالحلم مع من ينفقون عليهم من الفقراء والمحتاجين فيما لو تعامل هؤلاء معهم بطريقةٍ غير لائقة[2]. فإنّ الظاهر أنّ صفة (الحلم) لم تُؤخذ في هذه الآية الشريفة إلّا لتنبيه المنفقين أنّ عليهم أن يتّصفوا بالحلم، الذي هو صفة الله تعالى، وأن يتخلّقوا بأخلاقه جلّ وعلا فيحلموا عمّن ظلمهم، ويتجاوزوا عمّن أساء إليهم ولا يتعاملوا بالغضب مع من أخطأ في حقّهم.

2 ـ استفيد من جملة ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ﴾[3] من قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ ۚ﴾[4]، أنّه لا يصحّ للمؤمنين أن ينفقوا من أموالٍ لا قيمة لها، أو لا مرغوبيّة فيها، لأنّ المعيار الذي تحدّده الآية الكريمة للمال الذي يجوز إنفاقه هو كونه ممّا تتقبّله النفس، فما لا يقبله الإنسان على نفسه لا يصحّ له أن يقبله على غيره[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 263.

(2) **تفسير راهنما**، مصدر سابق، ج2، ص 239.

(3) سورة البقرة: الآية 268

(4) سورة البقرة: الآية 267.

(5) **تفسير راهنما**، مصدر سابق، ج2، ص 249.

3 ـ استفيد من الآية الكريمة: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًاۚ﴾[1]، أنّه يُباح للرجال أن يخطبوا النساء وهنّ في عدّتهنّ بطريق التلويح والكناية، ويجوز لهم أن يضمروا في أنفسهم أن يخطبوهنّ بعد انقضاء العدّة، ولكن لا يجوز لهم المبادرة إلى خطبتهنّ خطبةً علنيّة، ولا أن يواعدوهنّ سرًّا بالخطبة بعد انقضاء عدّتهنّ.

ويبتني هذا الفهم من الآية الشريفة على أن يكون الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟...﴾، استثناءً منقطعًا، فتكون كلمة (لكن) حينئذٍ استدراكًا من قوله: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾؛ وحاصل المعنى: أنّه وإن كان يجوز لكم خطبتهنّ تلويحًا وكنايةً، إلّا أنّ هذه الخطبة لا يجوز أن تتمّ في السرّ والخفاء، لنصّ الآية على المنع من مواعدتهنّ سرًّا[2].

هذه بعض النماذج من تأمّلات المفسّرين وإعمالهم للنظر في الآيات القرآنيّة والتي يمكن أن تكشف عن مقدار الجهد المبذول من قبل المفسّرين في سبيل التوصّل إلى استفادة الحكم الشرعيّ، أعمّ من أن يكون حكمًا بالوجوب أو الاستحباب أو الحرمة أو الكراهة.

وإذا ما أردنا في ختام هذا البحث أن نقف على تشخيص صحيح للإطار العدديّ والكمّيّ لآيات الأحكام، فلا بدّ لنا أوّلًا من تحديد كافّة الموارد التي تتوفّر فيها إمكانيّة استخراج الأحكام

---

(1) سورة البقرة: الآية 235.

(2) **تفسير راهنما**، مصدر سابق ج2، ص 249.

الشرعيّة واستنباطها من الآيات، والإشارة إلى أنّ دائرة البحث الفقهيّ في القرآن الكريم هي أوسع بكثير من الدائرة المتعارفة له حاليًّا.

ويمكن تحديد هذه الموارد بالبيان الآتي:

أ - ضرورة الاستفادة من كافّة مدلولات الآيات بمختلف أشكالها وأنواعها، أعمّ من المدلولات المطابقيّة والتضمّنيّة والالتزاميّة والاقتضائيّة والعقليّة.

ب - ضرورة الاستفادة من كافّة جمل الكتاب وألفاظه ومقاطعه، وإن كانت واردةً في ذيل الآيات.

ت - ضرورة الاستفادة في استنباط الأحكام من كافّة آيات الكتاب، كلّ بحسب ما له من القدرة على الدلالة الفقهيّة، وإن كانت هذه الآيات واردةً في باب القصص أو الأمثال أو بيان المسائل التكوينيّة. وسنبحث عن هذا الجانب بشكلٍ مفصّل ومستقلّ في ما سيأتي من مباحث هذا الكتاب.

ث - ضرورة تعميم دائرة الأحكام وتوسعتها إلى كلّ حكمٍ وتوجيه عمليّ، سواء كان ذا طابع عقديّ أم أخلاقيّ أم فقهيّ.

ج - ضرورة توسعة عنوان (آيات الأحكام)، وتوسعة دائرة التشريعيّات في القرآن الكريم، لأنّ هذه الدائرة يجب أن تتّسع لتشمل كلّ موردٍ تكون الآية فيه ناظرةً إلى بيان حكمٍ إرشاديّ، حتى وإن كان هذا الحكم الإرشاديّ ممّا يمكن للعقل أن ينفرد بإدراكه والوصول إليه. ويجب أن تتّسع أيضًا لتشمل كلّ آيةٍ تؤسّس لقاعدةٍ كلّيّة، حتى ولو لم تكن هذه القاعدة الكلّيّة في حدّ نفسها حكمًا من الأحكام، بأن كانت

الأصل الذي يقف وراء الحكم في أبوابٍ مختلفة. كما تتّسع الدائرة المذكورة أيضًا لتشمل كلّ موردٍ تتضمّن الآية فيه توصيفًا لمبدإٍ معيّن، حتى ولو كان هذ المبدأ مجرّد آليّةٍ لإجراء حكم ما، ولم يكن بحدّ ذاته حكمًا من الأحكام، كما قد يقال بشأن مبدأ العدل والحرّيّة والمساواة.

2 ـ تصنيف آيات الأحكام:

بعد أن تمكّنّا من تحديد الإطارِ والحدّ الفقهيّ والتشريعيّ لآيات الكتاب العزيز، نرى من المناسب، للمزيد من التعرّف على طبيعة البحث الفقهيّ في القرآن، أن نتطرّق لتقسيم هذه الآيات من زاويةٍ أُخرى، والإشارة إلى أنّ لآيات الأحكام تقسيماتٍ وتصنيفاتٍ متفاوتة. ونشير في ما يأتي إلى بعض هذه الأصناف:

1) الآيات التي لم تحدّد في مضمونها بزمنٍ معيّن، بل تحمل مفهومًا وعنوانًا عامًّا، وذلك نظير كثيرٍ من الآيات التي تتكفّل ببيان الجوانب الكلّيّة للحكم الشرعيّ، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1]، وغير ذلك من الآيات الواردة في السياق نفسه.

2) الآيات التي ليس لها تحديد زمنيّ، ولكنّ تضمّنها لعنوانٍ خاصّ جعل الرجوع إلى ما ورد في شأن نزولها أمرًا ضروريًّا للوصول إلى تشخيص دقيق لخصوصة الحكم، كما في آية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟

---

(1) سورة البقرة: الآية 185.

﴿فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[1]، فإنّ هذه الآية الكريمة تأمر المسلمين بقتال الكفّار الذين يقطنون قريبًا من المسلمين. وبما أنّ من المسلّم به فقهيًّا أن المجاورة بين الكافرين والمسلمين لا تقتضي بمجرّدها أن يجب على المسلمين قتالهم ومجاهدتهم، فلا بدّ من معرفة الظروف والأحوال التي تستدعي ترتّب هذا الحكم وفعليّته، وهو ما لا يتسنّى ولا يمكن استخراجه من الآية إلّا بالعودة إلى شأن وسبب نزولها، والجمع بينها وبين سائر الآيات الواردة في باب الجهاد، ومن غير ذلك، فإنّ دلالتها على الحكم تبقى مبهمة ومجملة.

3) الآيات التي كان نزولها في ظروفٍ خاصّةٍ ومعيّنة، ثمّ تلا نزولها نزول آياتٍ أُخرى تعرّضت لبيان الفكرة نفسها ولكن بشكلٍ أدقّ، ما جعل من الحكم المبيّن في الآية الأُولى يبدو مجملًا بالنسبة إلى ما بيّنته الآيات اللّاحقة؛ أو كانت الآية الدالّة على ثبوت الحكم متلوّةً بآيةٍ أُخرى تنسخ حكمها أو تخصّصه. وفي مثل هذه الموارد أيضًا، لا تكون الآية وحدها كافيةً في استخراج الحكم، بل لا بدّ من النظر إلى مجموع الآيات الواردة في سياقٍ واحد، واستخراج الحكم من هذا المجموع ككلّ.

4) الآيات التي نزلت جوابًا عن سؤال سائل، أو بوصفها انعكاسًا لمشكلةٍ أو ردّة فعلٍ لحادثةٍ معيّنة، كأحكام الظهار الواردة في سورة المجادلة في قضيّة المرأة التي راجعت النبيّ (ص) في ما صدر في حقّها من الظهار. ومن ذلك

(1) سورة التوبة: الآية 123.

أيضًا: الآيات المبدوءة بعباراتٍ من قبيل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾[1]، و﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾[2]، ونحو ذلك، والتي تختتم عادةً بجواب القرآن وردّه على هذه الأسئلة المطروحة.

5) الآيات التي تنشئ أمرًا أو نهيًا، فتدلّ بوضوح على إرادة الوجوب أو الحرمة، وقد أشرنا إلى عددٍ من هذه الموارد سابقًا، خلال البحث عن خصائص الفقه القرآني، من قبيل: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، وقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، وقوله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾... إلخ.

(1) انظر مثلًا: سورة البقرة: الآيات: 189 و215 و217 و219 و220 و222، وغير ذلك.

(2) انظر: سورة النساء: الآيتان 127 و176.

الفصل الثالث

تاريخية أحكام القرآن

خطّة البحث

في مجال البحث عن أحكام القرآن، يُطرح هذا السؤال عادةً، وهو: أنّ البحث والتحقيق في الأحكام الواردة في القرآن الكريم هل يستدعي اطّلاعًا تفصيليًّا ودقيقًا على الذهنيّة التي كانت سائدةً لدى العرب الجاهليّين، وعلى سائر ما كانوا يعيشونه آنذاك من أوضاع وأحوال مختلفة، إقليميّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة؟ أمَ أنّه يمكن خوض غمار هذا البحث ولو من دون هذا المقدار من الاطّلاع والمعرفة؟ ثمّ لو فرضنا وجود حاجة إلى مثل هذه المعلومات، فما هو مدى تأثيرها على عمليّة استنباط الأحكام من القرآن الكريم؟

وثمّة سؤال آخر هنا لا يقلّ أهمّيّة عن السؤال السابق، وهو: أنّ أحكام القرآن هل هي أحكام حديثة ومبتكرة أم أنّها أحكام ذات سابقة تاريخيّة ولها وجود في الشرائع السابقة؟ وإذا أثبتنا أنّ لها سابقة تاريخيّة فإلى أيّ حدٍّ وإلى أيّ مقدار؟ ثمّ أيّ من تلك الأحكام هو المبتكر والذي ليس له سابقة تاريخيّة؟ وما هي الفلسفة الكامنة وراء إبداعه وابتكاره؟

وقبل الجواب عن السؤال الأوّل، لا بدّ من التعرّف على السبب

الذي دفعهم إلى أن يخصّوا هذا السؤال بالبحث عن أحكام القرآن، ولماذا لا يطرحون السؤال عينه في مباحث الحكم من السنّة والحديث؟ وبصورةٍ عامّة، فلماذا لا يُطرح هذا السؤال في مباحث الفقه وفلسفته؟

وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ هذا البحث يُعَدّ، بكافّة جوانبه وأبعاده وحيثيّاته وزواياه، واحدًا من الأبحاث التي كان ينبغي أن تُطرح في علم فلسفة الفقه، ولكن لمّا كانت أحكام الفقه مأخوذةً - بالدرجة الأولى - من القرآن الكريم، الذي تقوم السنّة بدور الشرح والتفصيل بالنسبة إليه، فقد مسّت الحاجة إلى تناول هذا البحث ومعالجته في مرحلةٍ سابقة على علم فلسفة الفقه، وهي مرحلة الفقه نفسه، ولم يجز تأخير التعرّض له إلى فترةٍ لاحقة، الأمر الذي أدّى إلى أن يكون مبحث أحكام القرآن هو أوّل من يكون مضطرًّا إلى تناوله والتصدّي له.

ومن هنا، فقد تحوّل البحث حول لزوم أو عدم لزوم التوفّر على اطّلاع تامّ على مسائل التاريخ وعلى السابقة التاريخيّة لأحكام الشريعة، تحوّل إلى بحثٍ على درجةٍ عاليةٍ من الأولويّة والحساسيّة بالنسبة إلى البحث الفقهيّ في القرآن، إذ من دون أن نحقّق في كلّ واحدٍ من الأحكام لا إمكانيّة لطرح هذه الموضوعات، ولا لبيان مقدارها ومستوى حجمها في البحث الفقهيّ.

ومن هنا، فإنّ البحث عن الأحكام وسابقتها من الناحية التاريخيّة هو الذي سيتيح لنا أن نتعرّف على الدور الذي يلعبه كلٌّ من التعرّف على المستوى الثقافيّ لعرب الجاهليّة والاطّلاع على الخلفيّة التاريخيّة لذلك العصر في عمليّة استنباط الأحكام.

المبحث الأوّل
أهمّيّة دراسة الخلفيّة التاريخيّة والمكانيّة لأحكام القرآن

1 ـ أهمّيّة المكان في تشريع الأحكام:

يعدّ التعرّف على البيئة التي شهدت نزول آيات الأحكام، من مهمّات الأمور والمسائل التي تلعب دورًا مهمًّا في عمليّة درك الأحكام وفي محاولة التعرّف على الآيات التشريعيّة في القرآن.

وما نعنيه من التعرّف على بيئة نزول الآيات هو: أنّه من الضروريّ أن يتمّ التعرّف على طبيعة الساحة والبيئة التي شُرِّع فيها هذا الحكم، بمعنى: أنّه ما هو موقف الناس ورأيهم ـ في ذلك الزمان ـ بالنسبة إلى الأعمال والمناسك التي كانوا يشهدون بأنفسهم على تشريعها؟ وهل كان لهذه الأعمال أيّ سابقة تاريخيّة أو وجود مسبق؟

ولهذا البحث أهمّيّة كبيرة، لجهة أنّه يعين على الوصول إلى فهم دقيق لطريقة القرآن وكيفيّة معالجته لقضايا الأحكام، ومدى سعتها عموم دائرتها. كما ويفيد هذا البحث ـ أيضًا ـ في التعرّف على أنّ

الأسماء الشرعيّة من قبيل (الصلاة) و(الزكاة) و(الطهارة) ونحو ذلك، هل هي من وضع الإسلام وابتكاره؟ أم أنّها ـ بشكلٍ أو بآخر ـ كانت مطروحةً ومتداولةً في زمنٍ سابق، وكان لها في الأديان والشرائع الماضية الغرض نفسه والوظيفة الدلاليّة نفسها، وهي الدلالة على أفعالٍ عباديّةٍ مخصوصة؟

لقد تطرّق علماء أصول الفقه، وعلوم القرآن، في بعض أبحاثهما ـ كلّ بلغته وبأسلوبه الخاصّ ـ إلى الحديث عن أهمّيّة ودور المعرفة التاريخيّة. وعلى الرغم من أنّ بعض ما تناوله هذان العلمان في زاوية البحث التاريخيّ لا يعنينا ولا يدخل في محلّ اهتمامنا هنا، إلّا أنّه لا شكّ ولا ريب في أنّ كثيرًا ممّا ذُكِر هناك مفيد هنا، وذلك لجهة أنّه يسلّط الضوء على بعض الحلول للمشاكل التي تواجهنا في محلّ البحث. ومن هذه المباحث الهامّة ـ مثلًا ـ: ما ذُكِر في علم تفسير القرآن وعلومه من أهمّيّة البحث عن سبب وشأن نزول الآيات، وعن تأثير ذلك على فهم الآيات، ببيان: أنّ البحث عن أسباب النزول ضروريّ جدًّا، لأنّه في حقيقته بحث عن الحادثة التي حصلت في عصر النبيّ (ص) والتي شكّلت باعثًا على نزول الآية، أو عن السؤال الذي وُجّه إلى النبيّ (ص) في ذلك الزمن وكان باعثًا على نزولها، وهو في حقيقته بحث عن العلاقة بين الآية وبين الوقائع التاريخيّة المرافقة لنزولها.

يقول الإمام المفسّر أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوريّ ـ من علماء القرن الخامس (ت 468هـ): «... إبانة ما أُنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تُصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها»[1].

(1) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، ص 10، مقدّمة المؤلّف.

إنّ الوقائع التاريخيّة المرتبطة بنزول الآيات لا بدّ من دراستها وتفحّص حيثيّاتها ومختلف جوانبها بشكلٍ جيّد، كما ولا بدّ من التعرّف على الجذور التاريخيّة التي أدّت إلى حصول هذه الوقائع، وقد أدرك علماء التفسير وعلوم القرآن أهمّيّة ذلك، فاعتبروا أنّ معرفة أسباب النزول هي إحدى أهمّ السبل التي تسمح بالتعرّف على فلسفة الأحكام، وأنّها ذات دورٍ حسّاسٍ وأساس في معرفة حدود دائرة الحكم وسعته وشموله، كما إنّها تعدّ في الوقت عينه أمرًا لازمًا وضروريًّا للوصول إلى فهم صحيح لألفاظ الآيات ومفرداتها، لمضامين السور والآيات ومقاصدها[1].

ومن جهةٍ أُخرى، فإنّ القرآن قد نزل على الناس بشكلٍ تدريجيّ، ولم يكن في نزوله كسائر الكتب المقدّسة التي كان كلّ رسولٍ يبلّغها إلى قومه دفعةً واحدة، بل هو كتاب استمرّ نزوله طوال 23 عامًا من حياة الرسول الأعظم (ص)، منذ البعثة المباركة وحتى الوفاة، وقد قُدِّر لهذا النزول التدريجيّ أن يعاصر كافّة الأوضاع والأحداث والوقائع والمتغيّرات والتحرّكات والثورات التي يحفل بها التاريخ الإسلاميّ، الأمر الذي أدّى إلى ولادة وتطوّر علاقةٍ وطيدةٍ بين هذا الكتاب الإلهيّ من ناحية، وبين الخلفيّة التاريخيّة للناس في ذلك العصر وظروفهم وأحوالهم الاجتماعيّة والثقافيّة من ناحيةٍ أُخرى. ولا يختلف الحال في آيات الأحكام أيضًا، بل هي أيضًا ممّا يجب أن يتمّ التعرّف على مكان وزمان نزولها، وكلّما اكتسب الفقيه أو المفسّر اطّلاعًا أوسع وأعمق وأدقّ في هذا المجال، اقتربت الأحكام التي يستخرجها من هذه الآيات من الواقعيّة ومن الفهم الصحيح.

---

(1) مرتضى مطهري، **شناخت قرآن**، ص 19.

والأهمّ من هذه الأوصاف المذكورة أعلاه، هو لزوم التعرّف على الأحكام المذكورة في متن القرآن الكريم نفسه، فإنّ قسمًا من هذه الأحكام له صبغة تاريخيّة، بل وإنّ بعضها يشتمل على ملامح جغرافيّة، كما إنّ كثيرًا منها له وجود في مرحلةٍ سابقة على الدين الإسلاميّ. وبهذا يبدو: أنّ من جملة الأبعاد الهامّة لمسألة إدراك الجانب المكانيّ لعمليّة تشريع الأحكام هو الوقوف على الخلفيّة التاريخيّة التي تكتنف الأحكام في القرآن الكريم. وهذا ما يدعونا هنا إلى أن نبحث كلّ واحدٍ من أحكام القرآن، من حيث المناسبات والملابسات التاريخيّة التي تكتنف ببيانه وتشريعه، وهل كان له وجود سابق على الإسلام أم لم يكن؟ وما هو الأسلوب الذي اتّبعه في إبلاغه وبيانه؟ كما سنتعرّض للكيفيّة التي استُخدمت بها مفردات هذه الأحكام وألفاظها في غير الإسلام من الأديان الإبراهيميّة. وهذا البحث عن تفاصيل تاريخ نزول الأحكام، وعن جزئيّات الحوادث التي جرت في عصر النبيّ (ص)، وإن كان يحتاج إلى مراجعة تفصيليّةٍ للكتب والمصادر التاريخيّة، إلّا أنّ الإشارة ولو إجمالًا إلى المراحل السابقة التي مرّت بها أحكام القرآن تترك أثرًا كبيرًا على معرفة سير جعل الأحكام وتشريعها، كما إنّ لها أهمّيّة قصوى في مجال اكتساب معرفةٍ دقيقة بشأنها.

2 ـ الخلفيّة التاريخيّة لأحكام القرآن:

تختلف أحكام القرآن وتتفاوت في ما بينها من ناحية الخلفيّة التاريخيّة، كما إنّها تنطلق في جعلها وفي تشريعها من منطلقاتٍ متفاوتة، فليس من الضروريّ أن تكون الحادثة التي تقف وراء تشريع بعض هذه الأحكام هي بعينها الحادثة التي تقف وراء تشريع الأحكام الأخرى، فعلى سبيل المثال، نجد أنّ لبعض الأحكام

وجودًا مسبقًا في الأديان الإبراهيميّة، وأنّ الكيفيّة التي طُرِحت بها هذه الأحكام في الإسلام الحنيف وفي الأديان السابقة، تشير إلى مدى أهمّيّة هذه الأحكام بالنسبة إلى الشرائع كافّةً، وتوحي بكونها أوامر جوهريّة لا يُستغنى عنها في جميع الأديان الإلهيّة.

ولكنّنا إذا ما نظرنا إلى قسمٍ آخر من أحكام القرآن، فسنجد أنّها ليست من هذا القبيل، بل هي أحكام كانت معمولًا بها في الجزيرة العربيّة من قبل الإسلام، حتى إذا جاء الدين الحنيف أمضاها وأقرّ العمل بها بوصفها أمرًا مقبولًا تفرضه ضرورة الواقع الاجتماعيّ الذي كان سائدًا آنذاك. كما إنّ أهمّيّة بعض الأحكام والعبادات وجوهريّتها قد بلغت - في بعض الأحيان - مستوًى عاليًا وحسّاسًا، الأمر الذي جعل العديد من الآيات الدالّة عليها تجمع وتقرن بين الأمر بها وبين الأمر بأصل الإيمان بالله واليوم الآخر، وتربط بين النجاة من العقاب وبلوغ السعادة وبين أداء هذه الواجبات وامتثال أوامرها[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كون الحكم أو العبادة له وجود سابق على الإسلام، لا يعني أنّ الإسلام قد أمضاه على ما هو عليه، وبكلّ التفاصيل التي كان عليها في حالته السابقة، بل لا مانع من أن تطرأ عليه تغيّرات وتحوّلات على مستوى الشكل وحتى على

---

(1) يوجد عدد كبير من الآيات في الكتاب العزيز التي تجعل الصلاة والعبادة - وحتى الزكاة - قرينًا للإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وبعباراتٍ من قبيل: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَوٰةَ وَءَاتَى الزَّكَوٰةَ﴾ (سورة التوبة: الآية 18). كما نجد في عدد من الآيات ما يؤكّد على وجود العبادات في كافّة الأديان الإلهيّة، وفي بعضها نجد هذا التأكيد على ألسنة الأنبياء السابقين أنفسهم:. انظر: سورة البقرة: الآيات 3 و41 - 43؛ سورة النساء: الآية 162؛ سورة طه: الآية 14؛ سورة فاطر: الآية 18؛ سورة البيّنة: الآية 5؛ سورة الأنعام: الآيتان 70 - 71.

مستوى الجزئيّات والتفاصيل والخصوصيّات، وبمرور الوقت، تكتمل هذه العبادات وتصل إلى شكلها النهائيّ، وذلك كالمراحل والتحوّلات التي مرّت بها فرائض الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والهدي، هذه المراحل التي أوصلتها إلى شكلها الحاليّ، وصنعت منها منظومةً عباديّةً متماسكةً ومتكاملة، تتقوّم بأقوالٍ مخصوصة، وأفعال وحركات معيّنة، أو إمساكٍ على وجهٍ خاصّ، أو بذل مال معيّن إلى الفقراء على وجهٍ مخصوص، وهكذا.

وفي مقابل ذلك، نجد قسمًا آخر من الأحكام التي لا تصل إلى هذه الدرجة من العموم والكلّيّة، ولم يكن لها هذا الانتشار الواسع في الأديان السابقة، بل كان لها وجود محدود فيها، كما في أحكام الرقّ والعبوديّة، والظهار، والديات، وبعض الأحكام الخاصّة بشؤون الأسرة. بل إنّ بعض الأحكام، كأحكام الرقّ والعبوديّة، لا تعدو أن تكون استجابة لبعض الظروف والخصوصيّات الاجتماعيّة والثقافيّة، فلمّا أن منيت هذه الظروف بالتحوّل والزوال أدّى ذلك إلى انتفاء حالة العبوديّة والرقّ وزوالها من المجتمع رأسًا، وسُحِبَ موضوعُها من التداول والعمل، من دون أن يُواجَه زوالها العمل بها وانعدامه باعتراضٍ ولا نكير.

ومن الشواهد الواضحة على مراعاة الواقع الجغرافيّ في طريقة العرض القرآنيّ للأحكام: مسائل الظهار واللّعان والقسامة، وكثير من الفروع الفقهيّة في باب الحقوق والجزاء، وأحكام النساء، فإنّ كلًّا من الظهار واللّعان والقسامة تعدّ من مختصّات الجزيرة العربيّة، وتنسجم مع تطلّعات القبائل والناس القاطنين في هذه الجزيرة وآرائهم، ويظهر ذلك جليًّا في أحكام النساء، ومع ذلك راعاها القرآن وأتى بأحكامٍ ناظرةٍ إلى طبيعة التفكير السائد آنذاك.

ومن الشواهد البارزة على ذلك ـ أيضًا ـ: الدية التي يجب على

عاقلة القاتل أن تتحمّلها عن القاتل في صورة القتل الخطأ؛ فإنّ هذا حكم ينسجم مع الطبيعة والذهنيّة القبليّة لدى سكّان الجزيرة العربيّة، كما جاء هذا الحكم لحلّ المشاكل التي تنجم عن روحيّة الغزو وثقافة الحرب والسلب والإغارة التي كانت متفشّيةً بين القبائل العربيّة، مضافًا إلى أنّه يتكفّل بحلّ المشاكل والأزمات الاجتماعيّة التي تنتج عن القتل وعن مثل التعرّض لفقدان عضو أو أعضاء بشكلٍ غير متعمّد. والجدير بالذكر هنا: أنّ إقرار هذا الحكم وتشريعه لا يعني إلغاء كلّ الحلول الأُخرى التي يمكن أن تساهم في رفع هذه المشاكل المزبورة، كالحلّ الذي يُطرح في عصرنا الحاليّ بعنوان: (الضمان)، بل يبقى المجال مفتوحًا أمام هذه الحلول والطرق، ولا ينحصر الأمر في هذا الحلّ المقترَح دون غيره[1].

3 ـ الأحكام ذات الطابع المناطقي والتاريخي:

عرفنا أنّ تبنّي القرآن بعضَ الأحكام نابع من كون هذه الأحكام موجودةً مسبقًا في محيط الجزيرة العربيّة، ومن كونها تلبّي الحاجات اليوميّة للعرب القاطنين في هذه الجزيرة، وتنسجم مع متطلّبات عاداتهم وثقافتهم وأحوالهم، وتتحرّى رفع مشاكلهم وإيجاد الحلول الملائمة لها. ويأتي في السياق عينه، قيام القرآن بجعل العديد من الأحكام وتشريعها لغرض حلّ المشاكل التي قد يبتلون بها، وتجنيبهم وطأة الحوادث المريرة التي قد تواجههم، وإنّ من له أدنى اطّلاع على تاريخ تلك المنطقة وواقعها الجغرافي يستطيع أن يدرك وجود هذه الصلة الوثيقة بين هذه الأحكام وبين الحالة الثقافيّة لذلك العصر. ومن جملة هذه الأحكام: ما ورد في الآية 36 من سورة

(1) محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، مصدر سابق، ص 481 ـ 484.

التوبة من الحكم بتحريم تأخير الأشهر الحرم، فإنّ هذا الحكم إنّما شُرِّع في القرآن للحدّ من هذا الفعل الذي كان العرب يمارسونه بما تمليه عليه أهواؤهم ورغباتهم للتهرّب من تبعات تحريم القتال في هذه الأشهر[1]، والذي كان حكمًا معروفًا ونافذًا حتى في زمان الجاهليّة. ومع أنّ العمل بالنسيء لم يكن عادةً وأمرًا متداولًا لدى جميع الناس، إلّا أنّ الله تعالى، مع ذلك، أصرّ على تحريم هذا الفعل ومواجهته بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ﴾[2]. ويعود السبب في هذا الإصرار على مواجهة هذه الظاهرة ومحاربتها إلى أنّ تحريم القتال في هذه الأشهر الحرم ليس من مختصّات القرآن[3]، بل إنّه كان نافذًا أيضًا منذ عهد إبراهيم وإسماعيل (ع)، وكان ثابتًا في شريعتهما أيضًا[4]. هذا مضافًا إلى أنّ هذا الحكم يوفّر الأمن والاستقرار اللّازمين والضروريّين في أشهر الحجّ لتسهيل حركة الحجّاج في تأدية أعمالهم ومناسكهم، وفي سائر تنقّلاتهم جيئةً وذهابًا.

ومن جملة الأمثلة التي يمكن أن تُذكر للأحكام ذات الطابع المناطقيّ والتاريخيّ: مسألة الظهار والإيلاء، الواردة في الآية الثانية من سورة المجادلة، والآية 226 من سورة البقرة، فإنّ القرآن تعرّض لهذه الظاهرة وتصدّى لمواجهتها، وتعامل معها كأمرٍ واقعيّ مفروض، مع أنّها لم تتجاوز أن تكون واحدةً من الظواهر القَبَليّة المنتشرة في الجزيرة العربيّة، ولم يكن لها من الشيوع والانتشار ما

---

(1) محمّد عزت دروزة، **عصر النبي**، ص 302 و321.

(2) سورة التوبة: الآية 37.

(3) سورة البقرة: الآية 217.

(4) وهبة الزحيليّ، **التفسير المنير**، ط 1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1411ق، ج10، ص201 ـ 202.

يجعل منها ظاهرة عامّة، إذ لم يُنقل العمل بها عن غير هؤلاء، كما قال بعضهم: «وعلم أنّ الظهار كان من أشدّ طلاق الجاهليّة، لأنّه في التحريم غاية»[1]، والظهار ـ بحسب ما يظهر ـ طلاق كان شائعًا ورائجًا بين الجاهليّين، والسبب في انتشاره وتفشّيه بينهم هو الأخلاق التي اعتادوا على التعامل بها، وتسرّعهم وتهوّرهم، وعدم قدرتهم على ضبط النفس، والانفعالات العاطفيّة التي كانت تتحكّم بهم؛ هذه الأخلاق التي جعلت الرجل منهم ينسى أو يتناسى كلّ الأعوام والسنين التي جمعت بينه وبين زوجته التي قاسمته الحياة حلوها ومرّها، والتي ربّما حملت أولاده في أحشائها، فنراه ـ ولمجرّد خصومةٍ عابرةٍ معها، أو مع أقربائها ـ يُقسم عليها يمين الظهار، فيقول لها: أنت عليّ كظهر أمّي، فيحرّمها بذلك على نفسه، ولا يقاربها بعد ذلك أبدًا[2].

ويؤيّد ذلك ما ورد في شأن نزول الآيات التي تتحدّث عن مسألة الظهار في سورة المجادلة، إذ قيل: إنّ هذه الآيات قد نزلت في خولة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصامت، وكان أوس هذا شيخًا كبيرًا وقد ساء خلقه، فدخل على امرأته يومًا فراجعته بشيءٍ، فغضب، فقال لها: أنتِ عليَّ كظهر أمّي، وكان هذا أوّل ظهارٍ في الإسلام وأوّل ظهار بين المسلمين، وكان ذلك ـ على ما قيل[3] ـ في العام السادس من الهجرة النبويّة المباركة. فكان من هذه المرأة أنّها أتت النبيّ (ص) وشكت إليه ظهار زوجها لها، وسألته إن كان

(1) حسن بن محمد النيسابوري، **غرائب القرآن**، ج6، ص267.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص550 ـ 551.

(3) محمد إبراهيم آيتي، **تاريخ پيامبر اسلام**، بتنقيح وإضافات: أبو القاسم الكرجي، ص 500.

يجد لها ولزوجها رخصةً ينتعشان بها، ولكنّه (ص) لم يُجبها، بل انتظر نزول الوحي، وقال لها ـ على ما تذكر الرواية ـ: والله ما أُمِرت في شأنك بشيء حتى الآن؛ وعندئذٍ نزلت الآية[1].

وأمّا الإيلاء، فهو نوع آخر من أنواع الطلاق عند أهل الجزيرة العربيّة في العصر الجاهليّ. فالإيلاء شبيه بالظهار، لجهة تعرّض القرآن له، على الرغم من كونه من الأحكام التي برزت في منطقةٍ جغرافيّةٍ محدودةٍ وفي بيئةٍ وظرفٍ تاريخيّ معيَّن. والفرق بينهما ـ أعني: الإيلاء والظهار ـ في أمرٍ واحد، وهو أنّ الرجل في الإيلاء يُقسم على ترك المرأة مدّةً، مثل شهورٍ أو سنةٍ أو سنتين أو أكثر، فلا يقترب في خلال هذه المدّة منها[2]. وقد منع القرآن من ذلك، ووضع له أحكامًا وقوانين.

ومن الأمثلة الأُخرى للأحكام التي تطرّق لها القرآن وهي خاصّة بمناطق معيّنة، مسألة التبنّي وادّعاء الولد، والتي أكّد القرآن على محاربتها نافيًا حصول البنوّة الحقيقيّة وترتّب الآثار عليها بمجرّد ادّعائها، كما جاء في الآيتين 4 و5 من سورة الأحزاب[3].

ومن المسائل التي تناولها القرآن من مختلف أبعادها وجوانبها مع كون العمل بها منتشرًا لدى العرب، مسألة تحقير الرجل آنذاك للمرأة، وحرمانها من حقوقها التعليميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، بل وحرمانها حتى من أداء دورها ووظيفتها الاجتماعيّة والسياسيّة. وقد عالج القرآن هذه الظواهر المرضيّة في العديد من آياته، مشدّدًا في

(1) أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لا تا، ج28، ص 5.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج5، ص551.

(3) محمّد عزت دروزة، **عصر النبي**، مصدر سابق، ص 256.

الإنكار على بعضها، كما نراه جليًّا في محاربته لمسألة وأد البنات[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض هذه الظواهر المناطقيّة التي تولّى القرآن مهمّة معالجتها ومواجهتها، وإن كان لها وجود وانتشار في أماكن أخرى بعيدًا عن الجزيرة العربيّة، إلّا أنّ السبب الرئيس في تعرّضه ومواجهته لها يكمن في أنّها كانت أكثر تداولًا وانتشارًا في تلك المنطقة في عصر النبيّ (ص)، كرواج الفساد والزنا[2]، ونكاح زوجة الأب[3]، وتقديم الأبناء قرابين على مذابح الأصنام[4]، والقتل وسفك الدماء ومسألة التحديد الزمنيّ لهما[5]. والذي نلاحظه في شأن هذه الظواهر السلوكيّة أنّها أكثر ما تبرز في جوٍّ تهيمن عليه العصبيّات القبليّة، وبعيدًا عن كافّة الأُطر الفكريّة والعقديّة[6].

وفي سياقٍ متّصل، يأتي جميع ما طُرِح في القرآن من المسائل المتعلّقة بكيفيّة مخاطبة أهل الكتاب والتعاطي معهم ومختلف جوانب

---

(1) المصدر نفسه، ص 260. انظر أيضًا: سورة التكوير: الآية 9؛ سورة الأنعام: الآيتان 140 و151؛ سورة النجم: الآيتان 21 و22؛ سورة الإسراء: الآية 31؛ سورة الزخرف: الآيات 17 ـ 19؛ سورة النحل: الآيات 57 ـ 59؛ سورة النساء: الآية 176.

(2) انظر: سورة النور: الآيات 2 ـ 3 و33؛ سورة النساء: الآيتان 15 ـ 16؛ سورة الإسراء: الآية 32؛ سورة التوبة: الآية 12.

(3) انظر: سورة النساء: الآية 22.

(4) انظر: سورة الأنعام: الآية 137.

(5) في هذا الإطار، انظر: محمّد عزت دروزة، **عصر النبي**، مصدر سابق، ص 303 و337 و823؛ وأيضًا: سورة البقرة: الآيات 84، 85، 194، 217 و218؛ سورة التوبة: الآيات 5 و36 و37؛ سورة المائدة: الآية 94.

(6) انظر: آل عمران: الآيات 28 و118 و120؛ سورة النساء: الآيتان 89 و90؛ سورة المائدة: الآية 51.

العيش معهم وبينهم وإلى جوارهم، بدءًا بأكل طعامهم وتناول شرابهم، إلى الزواج منهم، وتنظيم العلاقات بهم، إلى الظروف التي تدعو إلى قتالهم أو إلى عقد صلح معهم، إلى كيفيّة الحديث معهم، ومقايضتهم والتبادل والتعامل معهم بالبيع والشراء ونحوه، إلى غير ذلك من شؤون المخالطة وأحوال المعاشرة وأحكام مجاورتهم؛ فإنّ هذه المسائل ليست إلّا وليدة الظروف التي كان يعيشها المسلمون في ذلك العصر في مدينة النبيّ (ص)، تلك الظروف التي اضطرّتهم إلى الاتّصال بمن جاورهم من أهل الكتاب، والتعامل والتعاطي معهم[1].

ومن المؤكّد الذي لا نشكّ فيه، أنّ الإسلام لو كان قد ظهر في محيطٍ آخر، وفي واقعٍ تاريخيّ أو جغرافيّ أو ثقافيّ أو اجتماعيّ آخر، مغاير في ظروفه وشروطه وخصوصيّاته للبيئة والمحيط الذي كان سائدًا في ذلك العصر، وفي شبه الجزيرة العربيّة، لكنّا سنجد للمسائل والأحكام التي يتعرّض لها لونًا آخر، وشكلًا مختلفًا. كما لا نرتاب في أنّ النبيّ الأكرم (ص) لو كان قد أُرسل إلى قوم آخرين، ولو كان مبعوثًا إلى غير عرب الجزيرة، أو لو أنّ المشاكلَ الاجتماعيّة والانحرافات والمفاسد التي كانت متفشّية في عصره (ص) كانت مغايرة لتلك التي شاهدها وعاصرها (ص)، لأثّر ذلك ـ قطعًا ويقينًا ـ على الأحكام والحلول والعلاجات التي نراها في القرآن الكريم، بل كنّا سنرى حلولًا أُخرى، وأجوبة مختلفة، ولكانت الجهود التي بذلها النبيّ (ص) في سبيل الإصلاح ستتركّز وستنصبّ على التصدّي لمعالجة هذه المشاكل الأخرى، إذ لا معنى ـ كما هو

---

(1) انظر: سورة البقرة: الآيات 111، 113، 120 و135؛ سورة آل عمران: الآيات 59 ـ 62؛ سورة النساء: الآيتان 171 و172؛ سورة المائدة: الآيات 14، 15، 18، 19، 51، 72، 76، 82، 83 و116؛ سورة التوبة: الآيتان 29 و34.

واضح ـ لأن تتركّز الجهود والحلول على مشاكل لا وجود أو لا انتشار لها في أوساط الناس المعنيّين بتلك الشريعة.

وهكذا تكتسب الخلفيّة التاريخيّة لأحكام القرآن درجة قصوى من الأهمّيّة، تلزمنا بالتعرّف عليها، وتدفعنا نحو دراسةٍ تفصيليّة لواقع أحكام القرآن، دراسةً نميّز من خلالها بين صنفين من الأحكام: صنف الأحكام العامّة ذات الطابع الكلّيّ والجوهريّ الذي له القدرة على التماشي مع مختلف الظروف الاجتماعيّة والمناسبات التاريخيّة؛ وصنف الأحكام المؤطّرة بطابع خاصّ ومحدود، والتي تكون محصورة في ضمن محيط تاريخيّ وجغرافيّ معيّن.

إنّ اشتمال القرآن على كلا هذين الصنفين من الأحكام، وإن كان ذا أهمّيّة كبرى، لجهة ما يكشف عنه من العلاقة الوثيقة والاتصال المحكم بين أحكام القرآن وبين بيئتها الجغرافيّة والتاريخيّة، إلّا أنّ أهمّيّته لا تنحصر في هذا الجانب فحسب، بل تتعدّاه وتتجاوزه، لأنّ بعض الأحكام القرآنيّة وإن كانت خاصّة ببيئةٍ معيّنة، إلّا أنّ الانتفاع بها ليس من مختصّات بيئتها فقط، بل يمكن لسائر المجتمعات أن تنتفع بها أيضًا، فإنّ مجتمعنا ـ مثلًا ـ وإن لم يكن مبتلًى بمثل الظهار واللعان والرقّ، ولا بوأد البنات، ولا بتحقير المرأة وانتهاك حقوقها إلى تلك الدرجة الفاضحة، ولا بغير ذلك من المفاسد التي تميّز بها الجاهليّون، إلّا أنّ التأكيد على طرح هذه المسائل، وتجديد النظر فيها من شأنه أن يوسّع آفاق البحث الإنسانيّ في القرآن الكريم، كما تفيد هذه المسائل في الوقوف على حقيقة الأثر الذي تركته البعثة النبويّة على المجتمع الذي نزلت فيه، وقدرتها الفائقة على التأثير على العادات وعلى تغيير الظواهر الاجتماعيّة نحو الأفضل.

المبحث الثاني

السابقة التاريخيّة لأحكام القرآن: العباديّة منها والاقتصاديّة والسياسيّة والحقوقيّة

1 ـ سابقة الأحكام العباديّة:

للأحكام العباديّة في الإسلام جذور ضاربة في عمق كافّة الأديان الإبراهيميّة، وقد كان لها حضور في كلّ من الشرائع الحنيفيّة التي قامت على التوحيد بوصفه ركنًا أساسًا فيها. ويؤكّد القرآن الكريم نفسه على هذه السابقة التاريخيّة لأحكامه العباديّة، ويشير في أكثر من مورد إلى أنّ هذه العبادات كانت ـ بروحها وجوهر حقيقتها ـ حاضرة لدى السابقين، ومن سننهم، ولو بصورة مختلفة قليلًا في بعض التفاصيل والجزئيّات، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ...﴾[1]، وفي آيةٍ أُخرى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ

(1) سورة النساء: الآية 26.

﴿وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[1]. وفي إشارة إلى ما يظهر من تفاوت الأديان الإلهيّة في تفاصيل بعض العبادات وخصوصيّاتها يقول تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ﴾[2]. غير أنّ هذا لا يعني انعدام القدر المشترك الذي يجمع بين المفاهيم العباديّة في كافّة الشرائع السماويّة، بل إنّ كلّ واحدٍ منها يشتمل على مجموعة من الأوامر التي يمكن أن نعثر على مثيلٍ لها في أوامر الأديان الأُخرى. وفي ما يأتي، نشير إلى كلتا الجنبتين، أعني: وجود جهة اشتراك بين الأوامر العباديّة في مختلف الأديان، ووجود جهة افتراقٍ في ما بينها في بعض الخصوصيّات، إذ لا يخفى مدى ارتباط هذا البحث بالموضوع الذي نبحث فيه، وهو البحث عن تحديد ما للأحكام القرآنيّة من سابقة في سائر الأديان الإلهيّة، من ناحية مفهومها العباديّ، ومن ناحية حكمها في تلك الأديان أيضًا.

أ) أحكام الطهارة:

الطهارة هي إحدى المفاهيم المشتركة بين كافّة الأديان الإبراهيميّة، وهي تقوم ـ في جميع هذه الأديان ـ على الاستعداد المطلوب للعبادة والتقرّب، وهي تتضمّن نوع فضيلة يُراد منها التأدّب في محضر الخالق المعبود جلّ وعلا[3]. وللطهارة نحوان: أحدهما: نظافة البدن بتمامه، والآخر: نظافة بعض معيّن من الأعضاء، كالوجه واليدين. وفي ضدّ معنى الطهارة يُستعمل عادةً ألفاظ مثل: (نجس) أو (نجاسة)، والمقصود منها ما يستقذر الناس أكله ولمسه. وقد نُقل في بعض المتون الدينيّة وجوب الاجتناب عن أكل لحم

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة الحجّ: الآية 34.

(3) **معجم اللاهوت الكتابي**، ص 499.

بعض الحيوانات، كالخنزير والأرنب، معلّلةً ذلك بأنّه (نجس لكم)[1]. كما ورد النهي عن مسّ الجثث والأشياء النجسة لأنّها نجسة، فكلّ من مسّ جثّتها يكون نجسًا[2].

ويتحدّث العهد القديم عن هذه المسألة في فصولٍ عدّة من سفر اللّاويين ـ من الفصل الحادي عشر منه وحتى الفصل السادس عشر ـ فقد جاءت هذه الفصول مشتملة على بيان العديد من أحكام الطهارة والنجاسة. والأهمّ من ذلك، أنّ اليهوديّة والمسيحيّة اشترطتا في الطهارة أن تؤدّى بكيفيّات شكليّة وظاهريّة معيّنة، فتحدّثتا عن الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه الوضوء، وعن كيفيّة غسل التعميد، وطريقة غسل ظاهر للبدن في محلّ ملاقاته للنجس. والملفت للنظر أنّ هاتين الشريعتين تحدّثتا، وفي كثير من الحالات، عن أنّ العلّة والغاية من فرض هذه الأغسال ومن إيجابها هي أنّ الطهارة تجهّز الأفراد للعبادة، وتجعلهم لائقين بها ومستعدّين لها[3]. وقد أمر حزقيال بنوعٍ من الوضوء[4]، وورد أنّ المحتلم مأمور بالغسل[5].

وقد اختصّت الطهارة والغسل في المسيحيّة بمفهومٍ ومعنًى خاصّ، وعُرِف هذا المعنى عندهم باسم: (غسل التعميد)، الذي

---

(1) **العهد القديم** (الكتاب المقدّس)، بالأوفست عن الطبعة القديمة، طهران، مؤتمر الكتاب المقدّس، 1977م، سفر اللّاويين، الباب الحادي عشر، الآيات 1 ـ 13.

(2) المصدر نفسه، ص 24 ـ 36؛ وكذا ورد في سفر العدد أيضًا: باب 19، ص 14، أنّ مسّ الميت موجب للنجاسة، وأنّ من يمسّ ميتًا فإنّه يكون نجسًا إلى سبعة أيّام.

(3) المصدر نفسه، سفر العدد، باب 19، ص 2 ـ 10؛ وسفر التثنية، باب 23، ص 10 ـ 11.

(4) المصدر نفسه، حزقيال، باب 36، ص 24 ـ 28؛ المزامير، باب 51، ص 9 و12 ـ 13.

(5) المصدر نفسه، سفر التثنية، باب 23، ص 11.

تحدّث عنه العهد الجديد كثيرًا، حتى قيل إنّ المسيح طالبهم بالمحافظة على بعض القواعد الشرعيّة[1].

وأمّا في الإسلام، فإنّ الأمر بالوضوء صراحةً، وتحديد كيفيّته على وجه الدقّة والإحاطة بكافّة التفاصيل، نزل على النبيّ (ص) وأبلِغَ للمسلمين منذ السنين الأُولى لهجرته (ص) في سورتي النساء والمائدة، فإنّ هذه السورة مدنيّة، ولم يقل أحد بنزول آيات الوضوء بخصوصها في مكّة، الأمر الذي يعني: أنّه لم تكن أحكام الوضوء والغسل والتيمّم ـ بل وأحكام الطهارة بشكلٍ عامّ ـ قد شُرِّعت بنحوٍ صريح بمكّة المكرّمة في المرحلة السابقة لنزول هذه الآيات[2].

ولكن، وفي الوقت عينه، وردت بعض الروايات التي دلّت على أنّ النبيّ (ص) كان يؤدّي كلًّا من الوضوء والغسل في مكّة، وكان المسلمون يتابعونه عليهما منذ ذلك الحين[3]. كما إنّ من المسلّم والمقطوع به أنّ النبيّ (ص) كان يقيم الصلاة في مكّة منذ أوائل بعثته المباركة، وبما أنّه معلوم لدى الجميع أنّه (ص) لم يصلّ منذ أن فُرضت عليه الصلاة إلّا بوضوء، فكيف يمكن الجزم والتسليم بأنّ تشريع أحكام الطهارة قد تأخّر حصوله إلى الحقبة المدنيّة[4]؟!

---

(1) المصدر نفسه، مرقس، باب 1، ص 43 ـ 44؛ نقلًا عن **معجم اللاهوت الكتابيّ**، مصدر سابق، ص 499 ـ 501 و754 ـ 755.

(2) انظر: سورة النساء: الآية 43؛ سورة المائدة: الآية 6.

(3) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 799.

(4) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، مصدر سابق، ص 91. والذي أراه هنا، أنّه لا مانع من النقاش والتشكيك في ما ذكروه من أسباب نزول هذه الآيات كما لا مانع من الاعتقاد بأنّ هذه الآيات من سورتي النساء والمائدة مكّيّة. نعم، السورتان بالنظر إلى سياقهما ولحن التأليف وصياغة الآيات فيهما لا تنسجمان مع طبيعة السور المكّيّة، فكان من الطبيعيّ لذلك أن يُحكم عليهما بالمدنيّة.

وفي مقام الجواب، يمكن أن يُقال: بأنّه لا مجال للشكّ في أنّ النبيّ (ص) كان يُقيم الصلاة في مكّة المكرّمة ومنذ أوائل البعثة، كما لا مجال للترديد في أنّه (ص) لم يصلّ صلاةً إلّا بوضوء، إلّا أنّه ليس ثمّة ما يُلزم بالاعتقاد بأنّ الطهارة والوضوء في ذلك الوقت كانا على الحالة نفسها، وعلى الشاكلة نفسها، التي نجدها في القرآن الكريم، بل لعلّهما كانا مطابقين لما كان ثابتًا ومقرَّرًا في الحنيفيّة، وربّما كانا على شاكلة الطهارة التي كانت متداولة في المسيحيّة واليهوديّة، نظير ما يُذكَر في مسألة الصلاة إلى القبلة، إذ كانت القبلة هي المسجد الأقصى ثمّ تحوّلت بعد ذلك إلى الكعبة المشرّفة.

وعليه: فلا محيص من القول بأنّ مسألة الوضوء وأحكام الطهارة كانت ـ في الجملة ـ رائجة ومتداولةً في مرحلة ما قبل الإسلام، وأنّ الإسلام جاء ليتمّم أحكام الطهارة من وجهةٍ كلّيّة، وليضعها في نصابها الصحيح بوصفها تأدّبًا واستعدادًا ضروريًّا للعبادة. فقد ورد ـ مثلًا ـ أنّ العرب زمن الجاهليّة كانوا يغتسلون من الجنابة[1]. ينقل الدكتور جواد علي: أنّ صرمة المعروف بأبي قيس، كان قد ترهّب في الجاهليّة واغتسل من الجنابة، وهمّ بالنصرانيّة ثمّ أمسك وكان قوّالًا بالحقّ، لا يدخل بيتًا فيه جنب ولا حائض، إلى أن أدرك الإسلام فأسلم[2]. وفي المقابل، ينقل لنا التاريخ أنّ المشركين في الجاهليّة كانوا يجنبون فلا يغتسلون، حتى إنّ بعضهم جعل ذلك هو السبب في التعبير عن المشركين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾، بأنّهم

(1) محمّد عزت دروزة، **عصر النبي**، مصدر سابق، ص 800.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص218. انظر أيضًا: ابن الأثير الجزري، **أسد الغابة**، ج3، ص19؛ ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج2، ص176.

(نجَس)[1]، أي: هم نجس لكونهم لا يغتسلون من الجنابة[2]. ومن هنا، كان المشركون ـ في ذواتهم ـ محكومين بالنجاسة، لا أنّهم أصابوا شيئًا من النجاسات الظاهريّة فحسب[3]. الذي يتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الطهارة والاغتسال من الجنابة من الشعائر التي كان المتديّنون وبعض الحنيفيّين من أهل الجاهليّة يراعونها ويبالون بها، وأمّا المشركون منهم، فلم يلتزموا بذلك ولم يعملوا به، وإن كان قلّة منهم عارفين بهذا المصطلح ومطّلعين على حكمه.

وكما في مسألة الوضوء والطهارة، فإنّ أحكام الحائض والنفساء كان لها وجود ـ أيضًا ـ في مرحلة ما قبل الإسلام[4]. فقد حدّثنا التاريخ كذلك عن أنّ أهل الجاهليّة كانوا لا يسمحون للحائض مدّة حيضها بدخول الكعبة أو بالطواف بها أو بمسّ الأصنام، لأنّها غير طاهرة[5]. وعليه: فالألفاظ التي أتى بها القرآن ـ من قبيل لفظي: (الغسل) و(التيمّم) ـ لم تكن ألفاظًا مجهولة ومبهمة، ولم يكن الناس

---

(1) سورة التوبة: الآية 28.

(2) محمد بن جرير الطبريّ، **جامع البيان** (المعروف تفسير الطبريّ)، تحقيق: صدقي جميل العطّار، 15 مجلّدًا، بيروت، دار الفكر، 1415ق، ج6، ص135. ونقل عن قتادة أنّه قال: النجس، الجنابة. (انظر: المصدر نفسه، ح12889 و12891).

(3) انظر: أبو القاسم الخوئي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرات الميرزا الغرويّ التبريزيّ)، ج3، 43، ويؤكّد على أنّ مصطلح (النجاسة): هو من المصطلحات التي نشأت في ما بعد النزول، ولم يثبت كون (النجس): مستعملًا الآية الشريفة بهذا المعنى المصطلح عليه عند المتشرّعة، بل الظاهر أنّه في الآية المباركة بالمعنى اللّغويّ، وهو القذارة.

(4) انظر: **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر اللّاويين، الباب الثاني عشر.

(5) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص555.

آنذاك جاهلين بارتباط معاني هذه الألفاظ بموضوعاتها، من الجنابة والحيض والنفاس. نقول هذا، على الرغم من أنّنا لا نعلم ما هو المنشأ الذي جعل هؤلاء يعتقدون بالوضوء والغسل؟ ومن أين وأيّ دين أو مذهب هو الذي رجعوا إليه في إثبات هذه الأحكام للمرأة الحائض؟! وهل إنّ هذه الأحكام تشبه ما تداولته اليهود والنصارى[1] أم أنّ منشأها هو الحنيفيّة والشريعيّة الإبراهيميّة؟! ينقل القرطبي في باب أحكام الحائض عن قتادة وغيره: «أنّ العرب في المدينة وما والاها كانوا قد استنّوا بسنّة بني إسرائيل في تجنّب مؤاكلة الحائض ومساكنتها»[2]. وفي صحيح مسلم أنّ اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهنّ في البيوت[3]. كما ورد أنّ المجوس كانوا يجتنبون الحائض[4]. ويقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ﴾[5].

ومن مجموع ما ذكرناه، نستطيع أن نُثبت أنّ مسألة الطهارة والأحكام المرتبطة بها، كأحكام الجنابة والحيض، كانت متداولةً ومعمولًا بها بشكلٍ أو بآخر، في الجزيرة العربيّة، كما كان لها من

---

(1) لاحظ: **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر اللّاويين، باب 15، الآيات 17 ـ 22، تجد شبهًا واضحًا بين أحكام في غسل كلٍّ من الحائض والجنب والمحتلم وبين أحكام هذه الأمور في الإسلام.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص81، في ذيل آية، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾.

(3) مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج1، ص246، ح 302، كتاب الحيض.

(4) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 3، ص81.

(5) سورة البقرة: الآية 222.

قبل ذلك نحو من الوجود في الأديان الإبراهيميّة، بل إنّ بعض الناس من أتباع هذه الأديان كانوا متمسّكين بها بشدّة، ومصرّين على العمل بها. وما فعله القرآن في هذا الإطار، من الأمر بها والتأكيد عليها، فإنّما كان يهدف إلى توحيد هذه الأحكام في سياقٍ واحدٍ، وإلى جمعها في منظومةٍ متناسقة ذات انسجام وترتيب خاصّين، مضافًا إلى التوضيح لخصوصيّاتها وبعض التفاصيل المتعلّقة بها، وإن كنّا نحتمل أيضًا أن تكون أحكام الإسلام مصطفاة ومنتخبة من مجموع التعاليم الواردة في الأديان والشرائع السماويّة السابقة[1].

ب) الصلاة وسابقتها:

لم تكن (الصلاة) قبل الإسلام عنوانًا يحمل معنى (الدعاء) فحسب، بل عُرفت في ذلك العصر أيضًا على أنّها عنوان لواحد من الأعمال العباديّة المخصوصة. يقول تبارك وتعالى في حكاية دعاء إبراهيم (ع): ﴿رَبِّ ٱجۡعَلۡنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِيۚ﴾[2]، ولا شكّ في عدم كون المراد من الصلاة في هذه الآية الدعاء، إذ لا معنى لحمل (مقيم الصلاة) على معنى (مقيم الدعاء)، بل المراد: إقامة الصلاة أداؤها على أتمّ وجوهها، فالصلاة هنا عمل عباديّ مخصوص. نظير ما ورد في حقّ المشركين في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمۡ عِندَ ٱلۡبَيۡتِ إِلَّا مُكَآءٗ وَتَصۡدِيَةٗۚ﴾[3]، فإنّ المراد أنّ

---

(1) يمكن الاستدلال على أنّ أحكام الإسلام في باب الطهارة منتخبة وانتقائيّة، هو أنّ الخصوصيّات التي أثبتها الإسلام لأحكام الطهارة ليست ـ بأجمعها ـ متطابقةً مع ما في الشرائع السابقة، وإنّما تتّحد معها في الروح والجوهر، نظير التفاوت المحدود بين الوضوء عند المسلمين من الفريقين، السنّة والشيعة.

(2) سورة إبراهيم: الآية 40.

(3) سورة الأنفال: الآية 35.

صلاتهم عند البيت، هي عمل مخصوص كانوا يقومون به مع الصفير والتصفيق. أضف إلى ذلك، أنّ التقرّب والعبادة في الأديان السابقة كانت تشتمل على القيام بأعمالٍ معيّنة، كالركوع والسجود. كما إنّ الركوع والسجود كانا من الأعمال التي تُقام في المسجد الحرام، قال سبحانه: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[1]، وقال تعالى في موردٍ آخر مخاطبًا البتول مريم (ع): ﴿يَـٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[2]، كما إنّه قد ورد الأمر بكلٍّ من الركوع والسجود بعنوانيهما في العديد من السور المكّيّة، وفي معرض مخاطبة المشركين[3]. وفي بعض الأحيان، فإنّ الأمر نفسه المتعلّق بهما يكون متعلّقًا ـ أيضًا ـ بالقيام، بوصفه فعلًا من أفعال الصلاة بموازاة الركوع والسجود[4]، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[5].

وأمّا كتابهم المقدّس المعروف بـ: (العهد القديم)، ففيه العديد من الإثباتات التي تدلّ على أنّ الصلاة عندهم كان لها أشكال وصيغ مختلفة، كما إنّها تشتمل على حيثيّات متعدّدة[6]. وقد تكرّر الحديث

---

(1) سورة البقرة: الآية 125.

(2) سورة آل عمران: الآية 43.

(3) انظر على سبيل المثال: سورة الحجّ: الآية 77؛ سورة الفرقان: الآية 60؛ سورة فصّلت : الآية 37؛ سورة المرسلات: الآية 48.

(4) لمزيد من التفصيل، انظر: محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 802.

(5) سورة الحجّ: الآية 26.

(6) في هذا السياق، يمكن الرجوع إلى، **معجم اللاهوت الكتابي**، مصدر سابق، ص 477 ـ 482؛ وقد ذكروا، أنّه كما إنّ الصلاة في الإسلام فيها ما هو على ركعةٍ واحدة، كصلاة الوتر، وفيها الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وكما إنّها احتوت على تفصيلاتٍ عدّة، فهي كذلك في اليهوديّة والمسيحيّة، إذ كانت الصلوات فيهما=

عن صلاة الجماعة في مزامير داود، وجُعِلت صلاة الجماعة في قبال الصلوات الفرديّة الصرفة[1]. كما تحدّثت المزامير أيضًا عن المكان الذي كان الناس يقيمون فيه الصلاة جماعة[2].

وعلى هذا الأساس، فالصلاة لم تكن موجودة قبل الإسلام بوصفها اسمًا لبعض الأفعال المخصوصة التي تعارف الناس على الإتيان بها فحسب، بل هي أيضًا كانت تتضمّن تحديدًا وتسميةً لبعض هذه الأفعال والحركات، كالركوع والسجود والقيام، بل كانت أيضًا تنقسم إلى صلاةٍ تؤدّى جماعةً، وأخرى فرديّة.

ومن جانب آخر، فإنّ هذا العمل كان متداولًا ومعمولًا به حتّى عند المشركين، فقد اتّخذ هؤلاء أصنامًا لهم، وكانوا يصلّون لها في أوقاتٍ معيّنة، حتى إذا طلعت الشمس سجدوا كلّهم لها، وكذا إذا غربت وإذا توسّطت الفلك. ولهذا نهى النبيّ (ص) عن تحرّي الصلاة في هذه الأوقات قطعًا، لاستلزامها مشابهة الكفّار ظاهرًا، وسدًّا لذريعة الشرك وعبادة الأصنام[3].

وذكر اليعقوبيّ: أنّ العرب كانت إذا أرادت حجّ البيت الحرام،

= تتنوّع وتتعدّد، فهي - أيضًا - تشتمل على أفعالٍ وحركاتٍ معيّنة، كما إنّ بعضها ورد الأمر بها على هيئة قوالب استحبابيّة تحثّ على إقامتها في مختلف الأوقات والمناسبات. وكما إنّ الإسلام يشتمل على مثل صلاة الميت، التي هي صلاة واجبة، مع أنّها لا تشتمل على ركوع ولا سجود، ومع أنّه لا تشبه في كيفيّتها الصلوات اليوميّة المعتادة، فكذلك يمكن أن نجد عندهم ما يُعرف (صلاة المحنة). انظر: المصدر نفسه، ص 478.

(1) **العهد القديم**، مصدر سابق، المزامير، باب 44، الآيتان 74 و77.

(2) المصدر نفسه، الباب 5، الآية 8؛ الباب 28، الآيتان 2 و4؛ الباب 8، الآية 10.

(3) المصدر نفسه، بلوغ الأرب، 2، 215؛ نقلًا عن، علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص 337.

وقفت كلّ قبيلة عند صنمها، وصلّوا عنده ثمّ تلبّوا[1]. ومن هنا، لم تكن صلاة النبيّ (ص) في المسجد الحرام مع خديجة والإمام عليّ (ع) أمرًا غريبًا ومستهجنًا، وإنّما الذي كان ملفتًا للنظر في هذه الصلاة هو ما رافقها من الدعوة إلى التوحيد وبدء الرسالة الجديدة. وهذه الصلاة، وإن كانت مختلفةً في شكلها الظاهريّ عن الصلاة المتعارفة عند أبناء ذلك العصر، إلّا أنّ إطلاق اسم الصلاة على الدعاء في ضمن أركانٍ وأفعالٍ مخصوصة كان أمرًا متعارفًا عندهم في الجملة. فقد ورد في خبر عبدة الشمس أنّ المشركين اتّخذوا لها صنمًا، وله بيت خاصّ قد بنوه باسمه، وجعلوا له الأوقاف الكثيرة من القرى والضياع، وجعلوا له سدنة وقوّاماً وحجبة، يأتون البيت ويصلّون فيه لها ثلاث مرّاتٍ في اليوم، عند الطلوع والغروب وفي وسط النهار. يقول الشاعر الجاهليّ الأعشى:

وسبّح على حين العشيّات والضحى
ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا[٢]

وفسّره في لسان العرب بالصلاة بالصباح والمساء. ثمّ قال: «وعليه فُسّر قوله: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾[3][4]»،

---

(1) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج1، ص255، وانظر: ترجمته محمّد إبراهيم آيتي، ج1، ص333. وقد فسّر المترجم (الصلاة): هنا بمعنى التقرّب والعبادة، ولكن بما أنّ الدعاء كان هو المعنى المتعارف من لفظ (الصلاة): في ذلك العصر، فهذا النقل لا وجه له. وكذلك ورد حمل التسبيح على معنى الذكر والصلاة، كما في ما نُقِل من أنّ عمر جَلَد رجلين سبّحا بعد العصر، أي، صلّيا. انظر: **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص337.

(2) **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، المصدر نفسه، ج6، ص337.

(3) سورة الروم: الآية 17.

(4) محمّد بن مكرم الإفريقيّ (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج2، ص473.

ولعلّ قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[1]، إشارة إلى هذه العادة الجاهليّة، وناظرة إلى ما كان رائجًا لدى المشركين من السجود للشمس والقمر في صلاتهم لهما[2].

لقد كان لمفردة (الصلاة) وجود واستعمال في الجزيرة العربيّة، في أعراف الجاهليّة، وفي عُرف الأديان التي كان لها حضور هناك، لا في معنى مطلق العبادة والتقرّب فحسب، بل في معنى التقرّب بالأركان والأفعال المخصوصة، من القيام والركوع والسجود ونحو ذلك.

ويؤيّد ذلك: أنّ شيئًا من الآيات القرآنيّة الواردة في شأن الصلاة، لم تتحدّث عن شيءٍ من تفاصيل هذه العبادة وخصوصيّاتها، وإنّما اكتُفِي فيها بالتعبير عن الصلاة باسمها وبعنوانها العامّ، بلا فرقٍ في ذلك بين السور المكّيّة والمدنيّة. بل حتّى وقت أداء هذه الفريضة، لم تبيّنه الآيات ولم تكشف عنه بلسان صريح، فإنّ العبارات التي استُخدمت في التعبير عن الوقت عبارات مبهمة، لا تزيد عن أن تكون تلويحًا وإشارةً إجماليّةً إلى المقصود، نظير (طرفي النهار)، و(زلفًا من النهار)، ونحو ذلك. ولا نجد سببًا لذلك، إلّا هذه السابقة والتجربة التاريخيّة التي مرّت بها الصلاة في مرحلة ما قبل الإسلام، إن من حيث مفهومها الكلّيّ العامّ، أو من حيث

(1) سورة فصّلت: الآية 37.

(2) السجدة في لغة العرب اسم للخضوع بقصد الاحترام والتبجيل، وترد تارةً بمعنى العمل مخصوص، وأُخرى تستعمل في عنوانٍ عامّ، كالصلاة، حتى أنّ الساجد ورد في اللّغة بمعنى من ينصب صنمًا، انظر: جميل سعيد داود سلوم، **معجم لغات القبائل والأمصار**، ج1، ص136.

تحديدها بأوقات معيّنة. كما إنّ بعض الآيات جمعت بين الصلاة بهذا المعنى وبين مفردات تقرب منها في المعنى والمدلول، كالذكر والدعاء، كقوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾[1]، وقوله: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ﴾[2]، وقوله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَوٰةِ﴾[3]، وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[4]، مع أنّ لفظ (الذكر) كان يُستخدم أحيانًا بوصفه تعبيرًا عن حقيقة مضمون الصلاة ومحتواها، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[5]. وحيث إنّ هذه الاستعمالات لمفردة (الصلاة) ليست مقصورة على السور المدنيّة، ولا على السور المتأخّرة، بل نجدها في السور الأوائل وفي السور المكّيّة أيضًا، كما رأينا في سورة العنكبوت، فلو سلّمنا بأنّ تشريع الصلاة والإعلام بتفاصيلها لم يكن قد حصل إلّا في المدينة المنوّرة، لحصلنا على شاهد قويّ نُثبت من خلاله ما ادّعيناه من أنّ الذهنيّة العامّة للمخاطبين بلفظ الصلاة آنذاك كانت مأنوسة بما له من المعنى.

ومن هنا، يمكن القول: إنّ الصلاة تُعدّ إحدى مظاهر العبادة في كافّة الأديان الإلهيّة، بل هي أكثر الأعمال العباديّة وضوحًا وشهرةً في الأديان الإبراهيميّة؛ فهي ـ إذًا ـ عمل مشترك في هذه الأديان

(1) سورة النساء: الآية 103.
(2) سورة إبراهيم: الآية 40.
(3) سورة النور: الآية 37.
(4) سورة العنكبوت: الآية 45.
(5) سورة الجمعة: الآية 9.

والشرائع، وهي، وإن كانت تختلف باختلاف الشرائع، وتحتوي على فروقاتٍ جوهريّة، ومن نواحٍ عدّة، من حيث الشكل وكيفيّة الأداء والمناسك المعتبرة فيها، إلّا أنّها مع ذلك استطاعت أن تحافظ على الصورة الكلّيّة المحفوظة لها في جميع هذه الأديان.

ولذا، استخدم القرآن في مقام الحثّ على القيام بهذا العمل أساليب وعبارات شتّى. فنراه تارةً يقول: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾[1]، وبغضّ النظر عن الأسئلة التي تطرح نفسها هنا، من قبيل: ما هو السبب في التعبير عن الصلاة الوسطى بهذا النحو[2]؟ وهل هي نوع مغاير لسائر الصلوات؟ فإنّه يتّضح من هذا التعبير أنّ المقصود من الصلوات ومن الصلاة الوسطى، كان أمرًا واضحًا ومرتكزًا في أذهان المخاطبين، فلذلك لم يُؤتَ لهما في الآية بشرحٍ ولا توضيح، بل اكتفي في مقام التعبير عنهما بالإشارة والتلويح. ومثل ذلك ما ورد في الآية الشريفة: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾[3]، فقد أقرّت الآية بين الصلاة وبين ذكر الله نوعًا من الاختلاف والتمايز. ثمّ

---

(1) سورة البقرة: الآية 238.

(2) ذكر المفسّرون في وجه تخصيص الصلاة الوسطى بالذكر توجيهاتٍ عدّة، من جملتها مثلًا، أنّ الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، وأُفردت لانفرادها بالفضل. واستند بعض المفسّرين إلى رواياتٍ أُخرى تعارض في مضمونها ذلك، وتدلّ هذه الروايات على أنّ المراد من الصلاة الوسطى صلاة الفجر، وإنّما خُصّت بالذكر لأهمّيّتها، وقد ذكر هؤلاء المفسّرون وجوهًا عدّة لفضلها وأهمّيّتها. وفي مقابل هذا الرأي وذاك، تمسّك عدد آخر من المفسّرين بروايات أُخَر تتحدّث عن أنّ المقصود من الصلاة الوسطى غير هاتين. ولمزيدٍ من الاطّلاع، انظر: جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مصدر سابق، ج1، 287.

(3) سورة النساء: الآية 103.

تكمل الآية فتقول: ﴿فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾[1]، فتأمر بإقامة الصلاة في وقت معيّن، بعد الأمن والاستقرار وزوال الخوف، وبعد أذكار وأعمال ما قبل النوم.

بل، أكثر من ذلك، فإنّ بعض الآيات عبّرت عن إقامة الصلاة بما يوحي بأنّها شيء مغاير للركوع، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[2]. وقريب من ذلك أيضًا ما نقلناه سابقًا من قوله في شأن صلاة المشركين ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ۚ﴾[3]، إذ وصف صلاتهم بأنّها عمل كانوا يقومون به عند بيت الله مع الصفير والتصفيق.

ومن هنا نعرف، أنّ تشريع الصلاة في القرآن وتعيين أفعال مخصوصةٍ لها جاء بعد مرورها بسابقة تاريخيّة واسعة النطاق، بدءًا من استعمالها في الكتب المقدّسة واشتهار التداول بها على ألسنة أتباع الأديان، وصولًا إلى استعمال مشركي الجاهليّة لها كعنوان لنوع خاصٍّ من أنواع العبادة والتقرّب التي كانوا يؤدّونها لأصنامهم. ولعلّ السبب في أنّ الصلاة قد خُصّت ـ من بين سائر المسائل والأحكام ـ بعدم بيان القرآن لخصوصيّاتها، وبعدم حديثه عن تفاصيل أحكامها، وبتجنّبه عن بيان أفعالها وتفصيل أحوالها وذكر شرائطها وإحالته لذلك كلّه إلى السنّة، هو أنّ القرآن أراد التأكيد على أصل هذه العبادة، وعلى إصلاح صورة الصلاة التي يأمر بها، وتصحيحها، في قبال الصورة التي تشكّلت لها بفعل الصلوات الأُخرى.

---

(1) سورة النساء: الآية 103.

(2) سورة البقرة: الآية 43.

(3) سورة الأنفال: الآية 35.

صلاة الجمعة:

من الأمور المهمّة في مسألة تشريع صلاة الجمعة، هو أنّ اجتماع الناس واحتشادهم يوم الجمعة لم يكن أمرًا جديدًا ومستغربًا، بل كان هذا اليوم يشهد تجمّعات مماثلة في الفترة الزمنيّة التي سبقت مجيء الإسلام. فقد نقلوا أنّ كعب بن لؤيّ هو أوّل من سمّى يوم الجمعة بالجمعة، وكان يُقال له: العَروبة[1] ـ كان هذا في وقت تُسمّى الأيّام السبعة عندهم بأسماء أُخَر، هي: أوّل، وأهون، وجُبار، ودُبار، ومؤنس، وعَروبة، وشيار ـ. وقد كان هذا اليوم ـ الجمعة ـ يومًا اعتاد العرب على الاجتماع فيه بيثرب، وهي المدينة التي كانت تضمّ بين أرجائها أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وقد ورد أنّ مسلمي المدينة كانوا يحدّثون بعضهم ـ قبل هجرة النبيّ (ص) إليهم ـ أنّ لليهود يومًا يجتمعون فيه، وهو يوم السبت، وللنصارى يومًا يجتمعون فيه وهو يوم الأحد، فلماذا لا نتّخذ نحن يومًا معيّنًا؟ فانتخبوا لاجتماعهم يومًا قبل السبت، وهو يوم عَروبة، وسمّوه يوم الجمعة لاجتماع المسلمين به[2].

وكانت تحدث هذه الاجتماعات يوم الجمعة في وسط السوق، بضجّته وازدحامه وأصوات التجّار المرتفعة، وحركة البيع والشراء، وقد كانت قوافل التجارة ترى في هذا اليوم فرصة مؤاتية لها للعمل والكسب، فكانت هذه القوافل تقصد تجمّعات المسلمين في هذا اليوم في كلٍّ من مكّة والمدينة ليعرضوا عليهم بضائعهم وينتفعوا بهم في تجارتهم. فذات يوم كان رسول الله (ص) يخطب بالناس يوم

---

(1) جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **المزهر**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ومحمّد أحمد جاد المولى، ج1، ص149.

(2) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 805.

الجمعة، إذ أقبلت عير قد قدِمت من الشام، فتفرّق المسلمون من حول النبيّ (ص)، وخرجوا إليها، حتى لم يبقَ معه إلّا اثنا عشر رجلًا، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾[1][2].

والذي يُستفاد من قوله عزّ وجلّ: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾[3]، أنّ صلاة الجمعة كانت معمولًا بها حتى من قبل نزول هذه الآية، وأنّ المسلمين والنبيّ (ص) كانوا يجتمعون في هذا اليوم. وعليه: فلا تكون هذه الآية الشريفة بصدد التشريع لحكم صلاة الجمعة، بل هي واردة في معرض تحذير المسلمين وتنبيههم وانتقادهم في ما يتهاونون به من أمر الصلاة، وفي تركهم للمسجد.

وربّما يمكن أن نعدّ من جملة الآثار الملحوظة في تخصيص يوم الجمعة بتشريع هذه الصلاة، وفي إمضاء طريقة المتقدّمين، هو تأييد الشرع لهذه النزعة الشعبيّة التي تولّدت لدى غير أهل الكتاب من سكّان الجزيرة العربيّة، والتي تجلّت في رغبة هؤلاء في الاستقلال عن اليهود والنصارى والاختصاص لأنفسهم بيومٍ يجتمعون فيه[4].

صلاة الميت:

تعدّ صلاة الميت ـ هي أيضًا ـ من جملة الرسوم والعادات التي كان لها حضور في الجاهليّة، والتي كان المشركون دائبين على

---

(1) سورة الجمعة: الآية 11.

(2) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص 448، عند حديثه عن أسباب النزول في سورة الجمعة.

(3) سورة الجمعة: الآية 9.

(4) محمّد عزت دروزة، **عصر النبي**، مصدر سابق، ص 806.

العمل بها، بشكلٍ أو بآخر. ذكر ابن النقيب السكري (ت 547هـ) في كتاب «**المحبر**»: أنّ القرشيّين كانوا يصلّون على موتاهم، وكانت صلاتهم أن يُحمل الميت على سرير، ثمّ يقوم وليّه، فيذكر محاسنه كلّها، ويُثني عليه، ثمّ يقول: عليك رحمة الله، ثمّ يُدفن[1]. كما نقل في كتابه هذا بعض أبياتٍ لشعراء جاهليّين، منهم الأعشى، وفي هذه الأبيات إشارة إلى تغسيل الأموات وتكفينهم والصلاة عليهم[2]. ولا نعلم بالتحديد ما إذا كانت هذه الأعمال متفشّيةً ومعمولًا بها لدى جميع عرب الجاهليّة، أم أنّ العمل بها كان مقصورًا على طائفة منهم. ومن المحتمل ـ أيضًا ـ أن يكون هذا العمل من مخلّفات الدين الحنيف المتبقّية من عصر نبيّ الله إبراهيم (ع)، وأن يكون فشوه ورواجه محصورًا في المدن الحجازيّة، وبالتحديد في مكّة المكرّمة[3].

ولذلك يمكن القول: إنّ الإسلام قد أمضى العمل بكلٍّ من غسل الجنابة وغسل الميت والصلاة على الأموات، وأنّه لم يزد في هذه الأعمال إلّا أنّه غيّر بعض تفاصيلها وعدّل على بعض خصوصيّاتها، فإنّ هذه الأعمال كانت موجودة في الأديان الإلهيّة السابقة، ولكنّها بمرور الزمن، تعرّضت للتحريف والتشويه، فكان أن اقتصر دور الإسلام على إعادتها إلى شكلها الصحيح. وتلخّص: أنّ صلاة الميت كانت عملًا مقرَّرًا ومعمولًا به قبل الإسلام، فالإسلام عندما أمر بها لم يأمر بما هو مجهول، بل بأمرٍ كانت الناس تألفه وتعرفه.

---

(1) ابن النقيب السكري، **المحبر**، ص 320 ـ 339، نقلًا عن، علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص338.

(2) المصدر نفسه، ص 320.

(3) المصدر نفسه، ص338 ـ 346.

صلاة الاستسقاء:

للاستسقاء والدعاء في طلب المطر تجربة طويلة، فقد كان أمرًا متداولًا ومعمولًا به في كافّة الأديان. وفي العهد الجديد، نُقِل عن إيليا النبيّ أنّه كان قد صلّى صلاة أن لا تمطر، فلم تمطر على الأرض ثلاث سنين وستّة أشهر، ثمّ صلّى أيضًا، فأعطت السماء مطرًا وأخرجت الأرض ثمرها[1]. كما إنّه ربّما يُستظهر من قوله تعالى في قصّة موسى (ع): ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾[2]، وفي ذيل هذه الآية، تحدّث القرطبيّ عن الصلاة طلبًا للمطر، فذكر أنّه لمّا استسقى موسى (ع) أُمر أن يضرب عند استسقائه بعصاه حجرًا، فانفجرت منه اثنتا عشرة عينًا[3]. وقد أُشير في سورة نوح أيضًا إلى مسألة الاستغفار الذي أدّى إلى نزول بركات السماء، قال تعالى: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝١١﴾[4].

ويحدّثنا التاريخ عن أنّ عرب الجاهليّة كانوا يستسقون إذا أجدبوا، وكان استسقاؤهم يشتمل على بعض المراسم العباديّة المخصوصة، فقد كانوا إذا أرادوا الاستمطار في الجاهليّة اجتمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر، ثمّ عقدوا في أذنابها وبين عراقيبها السلع والعشر، ثمّ صعدوا بها في جبلٍ وعر، وأشعلوا فيها النيران، وضجّوا بالدعاء والتضرّع[5].

---

(1) **العهد الجديد**، رسالة يعقوب، باب 5، ص 17.

(2) سورة البقرة: الآية 60.

(3) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، 418 ـ 420، ذيل الآية المذكورة.

(4) سورة نوح: الآيتان 10 و11.

(5) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص221. كما نقل التاريخ عاداتٍ أُخرى كانوا يقومون بها عند استسقائهم، من=

وورد عن الإمام الباقر (ع) أنّه قال: «ثلاثة من عمل الجاهليّة: الفخر بالأنساب، والطعن بالأحساب، والاستسقاء بالأنواء»[1]. والمستفاد من هذا الخبر: أنّ أهل الجاهليّة كانوا يصلّون للاستسقاء، وأنّ هذه الصلاة كانت رائجة عندهم بما لها من المعنى المتعارف نفسه، ولكنّهم كانوا يحسبون أنّ صلاتهم هي التي تؤثّر في نزول المطر لا إرادة الله تعالى.

كما ورد أيضًا أنّ النبيّ (ص) استسقى وقد أجدب الناس وحلّ بهم القحط، وكان ذلك في السنوات الأُولى لبعثته المباركة، وحتى من قبل أن تكون العديد من الأحكام قد شُرِّعت بعد[2].

وكيف كان، فقد أكّد الإسلام على هذا الفعل بشكلٍ معقولٍ ومتناسب، وكثيرة هي الأخبار الواردة عن النبيّ (ص) والأئمّة: والتي تتحدّث عن استحبابه وأهمّيّته وفضيلته[3].

ج) الصيام قبل البعثة:

لا شكّ ولا شبهة في أنّ الصيام كان أمرًا متداولًا ورائجًا في الأديان الإلهيّة، وبأشكالٍ مختلفة، تتراوح بين الامتناع عن الطعام،

= جملتها أنّهم كانوا إذا أجدبوا وقحطوا واشتدّت بهم الحاجة، خرج من كلّ بطنٍ منهم رجل، ثمّ يغتسلون بالماء ويتطيّبون، ثمّ يلتمسون الركن ويطوفون بالبيت العتيق سبعًا، ثمّ يرقون أبا قبيس، فيتقدّم رجل منهم يكون من خيارهم ومن رجال الدين فيهم، ممّن يتبرّكون به، فيدعو الله ويستغيث طالبًا الرحمة والغوث. انظر: علي بن برهان الحلبيّ، **السيرة الحلبية**، ج1، ص132.

(1) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **معاني الأخبار**، ص 326؛ محمّد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، 1+ 110 مجلّدًا، بيروت، مؤسّسة الوفاء ج88، ص338، ح23.

(2) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج1، ص317.

(3) انظر: محمّد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، باب الاستسقاء، ص 300 ـ 338.

والامتناع عن الكلام. وقد صرَّح القرآن بذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾[1]، وقوله في قصّة مريم (ع): ﴿إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾[2].

والصوم في المسيحيّة واليهوديّة يقوم على الامتناع عن كلّ طعامٍ وشراب، وعند الاقتضاء عن العلاقات الجنسيّة، خلال يوم أو أكثر، من الغروب إلى الغروب[3]. هذا. وقد ذُكِر في العهدين أشكال أُخرى للصيام، كما ورد أنّ جميع أنبياء الله يعدّون الصيام واحدًا من الأركان الثلاثة الأهمّ للعبادة، وهي: الصلاة والصيام والصدقة[4]. وفي إنجيل متى أنّ الروح القدس سار بيسوع إلى البرّيّة، فصام أربعين يومًا وأربعين ليلة[5]. وقد ورد في سيرة النبيّ الأعظم (ص) أنّ شهر رمضان كان هو شهر الصيام لدى النصارى، وأنّ عبد المطّلب، جدّ النبيّ (ص)، كان هو وورقة بن نوفل أوّل من اتّبعا الدين الحنيف فكانا يصومان هذا الشهر[6].

ويذكر بعض أهل الأخبار: أنّ قريشًا كانت تصوم يوم عاشوراء، بل ذكر بعضهم في سيرة النبيّ (ص) أنّه قد صام هذا اليوم أيضًا[7].

---

(1) سورة البقرة: الآية 183.

(2) سورة مريم: الآية 26.

(3) **معجم اللاهوت الكتابي**، مصدر سابق، ص 488.

(4) **العهد القديم**، سفر الخروج، باب 36، ص 28، وإيليا، باب 19، ص 8.

(5) **إنجيل متى**، باب 3.

(6) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص337، 338، و343؛ يوسف الحدّاد، **القرآن دعوة نصرانية**، ص 677.

(7) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص390.

وهذا يُثبت أنّ الأديان الإبراهيميّة، كلًّا بطريقته الخاصّة، كانوا يتخّذون أيّامًا معيّنةً يصومون فيها، وأنّ استعمال مفردة الصيام في معناها المصطلح ـ لا بمعنى الإمساك فحسب ـ كان أمرًا رائجًا ومتفشّيًا في أوساط عرب الجاهليّة.

وبصرف النظر عن الصوم في أيّام شهر رمضان أو في يوم عاشوراء، كان الصيام في شهر رجب وفي أيّام الحجّ أمرًا مألوفًا ومعتادًا أيضًا. بل كان عرب الجاهليّة في شهر رجب يجمعون بين الصيام والاعتكاف. وذكروا أنّ قريشًا كانوا إذا أصابهم قحط ثمّ رُفع عنهم صاموا شكرًا لله وحمدًا له على إجابة دعوتهم[1]. ونُقل أيضًا أنّ بعض الأشخاص كانوا على الدين الحنيف، ولم يكونوا من أتباع واحدٍ من الأديان بعينه، فكان الصوم يُعَدّ جزءًا من برنامجهم العباديّ. وذكروا في أحوال صرمة بن قيس أنّه كان يصوم ثلاثة أيّام من كلّ ثلاثة أشهر. وصرمة بن قيس الأنصاريّ ـ أو قيس بن صرمة ـ هذا هو الذي قيل في حقّه: إنّ قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ الآية[2]، نازل فيه[3]. وطبقًا لهذه الروايات، فقد كان صيامه من الغروب إلى الغروب، كالرهبان من النصارى واليهود[4].

وفي هذا السياق، ادّعى عدد كبير من المفسّرين أنّ هذه الآية الشريفة جاءت ناسخة لحكم الصيام الذي كان ثابتًا في مرحلةٍ

---

(1) أحمد بن محمد القسطلاني، **إرشاد الساري**، ج6، ص174.

(2) سورة البقرة: الآية 187.

(3) محمد بن جرير الطبريّ، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج2، ص223، ح 2408. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود اختلافٍ كبيرٍ في ما نقلوه عن صرمة، فتارة يسمّونه، صرمة بن مالك، وأخرى، صرمة بن قيس، وأخرى غير ذلك.

(4) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص53.

سابقة، مع أنّنا لا نعثر في المرحلة السابقة على نزول هذه الآية على أيّ دليل يُثبت تشريع الإسلام لأيّ حكمٍ من أحكام الصيام، الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ما هو الحكم الذيً كان ثابتًا للصيام ثمّ جاءت الآية بنسخه وتغييره؟! بل غاية ما هنالك: أنّ الصيام كان مجرّد سنّة رائجة، وعادة من العادات التي استمرّ الناس على العمل بها منذ ما قبل الإسلام، وكان الصوم آنذاك صوم امتناع عن الأكل والشرب من الغروب إلى الغروب، وامتناع عن إتيان النساء، وكان غشيان النساء لهم حلالًا ما لم يرقدوا، فإذا رقدوا حرم عليهم ذلك إلى مثلها من القابلة[1]. ثمّ حتى لو سلّمنا بأنّ الآيات من 183 إلى 185 من سورة البقرة ـ وهي مدنيّة ـ قد نزلت قبل قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾، فلا يُجدي ذلك في تصحيح دعوى كونها ناسخة، لأنّ الآيات المذكورة لا تعرّض فيها لما هو أزيد من تشريع أصل فريضة الصيام في شهر رمضان، من دون تعرّض لمدّته، ولا للأمور المنهيّ عن ارتكابها والواجب الاجتناب عنها أثناء الصيام. أضف إلى ذلك، أنّ المسلمين في مكّة المكرّمة، ومن قبل نزول هذه الآيات المزبورة، كانوا يصومون ويؤدّون هذه الفريضة، كما يُستفاد ممّا قاله جعفر بن أبي طالب في جواب النجاشيّ، إذ عدّ الصيام واحدًا من تعاليم الإسلام، بقوله: «وأمرنا أن نعبد الله وحده ولا نشرك به شيئًا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام»[2].

وعليه، فإنّ تشريع الصيام في الإسلام كان مسبوقًا بتجربةٍ طويلةٍ مرّت بها هذه العبادة في الأديان السابقة. وفي نظرةٍ مقارنة، يمكن

---

(1) للمزيد من التفصيل بشأن هذه الآية المباركة، انظر: نعمت الله صالحي نجف آبادي، «**پژوهشى جديد در تفسير آيه اى از قرآن**»، مجلّة بيّنات، السنة الأولى، العدد 3، خريف 1373، والعدد 4، شتاء 1374هـ ش.

(2) ابن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج1، ص373.

لنا أن نكتشف كيف أنّ تعاليم الإسلام في ما يتعلّق بالعبادات الجسديّة تبتني بدرجةٍ كبيرة على الطرق والأساليب نفسها التي كانت معتمدة في الأديان الإلهيّة السابقة. ولئن كان المشركون من قريش وغيرها يصومون[1]، فإنّ صيامهم هذا لم يكن إلّا من باب تأثّرهم بالأنبياء السابقين (ع) وتعاليمهم، هذه التعاليم التي كانت تتعرّض للتحريف مع مرور الزمن شيئًا فشيئًا.

ونستنتج من كلّ ما ذكرناه:

أنّ استعمال مفردة (الصيام) بما لها من المعنى الاصطلاحيّ كان له وجود منذ تلك الفترة من الزمن، فلذلك لا يصحّ لأحدٍ أن يدّعي أنّ القرآن عندما يستعمل هذه المفردة، فهو بصدد التأسيس لوضعها لهذا المعنى الاصطلاحيّ، الذي يعني - بتعبيرهم - صيرورة لفظ الصيام (حقيقة شرعيّةً) في هذا المعنى. كما إنّه، ومن جهةٍ أُخرى، نرى أنّ دلالة هذا اللّفظ على معناه الاصطلاحيّ لم تكن ناشئةً عن تدرّج القرآن في استعماله لهذا اللّفظ حتى صار يُفهم منه عند إطلاقه، ليكون - بتعبيرهم أيضًا - (حقيقة متشرّعيّة) فيه.

نعم، استعمل القرآن هذا اللّفظ في معنى الإمساك عن الكلام[2]، إلّا أنّ ذلك لأجل كون الصمت آنذاك أحد مصاديق مفهوم الصيام، فإنّ عرب الجاهليّة لم يتعرّفوا على مسألة الصوم بمعناه الاصطلاحيّ إلّا نتيجةً للاتّصال والاحتكاك الذي كان بينهم وبين أهل الكتاب، والذين كانت مناسك صيامهم معروفة ومتداولة

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص337. وقد نقل في هذا الكتاب أنّ المشركين كانوا يتقرّبون لأصنامهم بالصلاة والصيام، فيصلّون ويصومون لها.

(2) انظر: سورة مريم: الآية 26.

بينهم.. اللّهمّ إلّا ما كان لبعض الرهبان من طريقة خاصّة جدًّا في الصوم والإمساك، كالسكوت والتأمّل، والجلوس في خلوة للتفكير في ملك السماوات والأرض[1].

د) الحجّ والعمرة قبل الإسلام:

الحجّ من الأعمال العباديّة، وفي الوقت عينه: يُعدّ عملًا اجتماعيًّا وثقافيًّا، وقد كان له ـ هو أيضًا ـ سابقة ووجود قبل الإسلام. ويشهد لذلك العديد من الآيات التي ذكرت مسائل الحجّ وجزئيّات أحكامه. ولعلّ الحجّ، من بعد الصلاة ـ بل حتى من قبلها ـ هو أكثر الأعمال العباديّة ذكرًا وتفصيلًا في آيات الكتاب العزيز. لا سيّما وأنّ الظاهر من آيات القرآن أنّها تهدف إلى التوحيد ما بين الأوامر والمناسك، وإلى إيجاد التناغم والانسجام التامّ بينهما، و ـ أيضًا ـ إلى مواجهة الخرافات والانحرافات ومحاربتها.

والملفت للنظر أنّ آيات الحجّ تحتوي لحنًا خاصًّا في الكلام، لحنًا يجعلها تبدو وكأنّها تخاطب مستمعًا هو على علمٍ ودرايةٍ تامّةٍ بهذه المفاهيم والمناسك والأعمال[2].

والحديث عن الحجّ حديث يطول؛ فمن شرح مصطلحاته ومفرداته، وبيان سابقته التاريخيّة، والإشارة إليه في المتون الدينيّة، إلى المقايسة بين أحكام الحجّ قبل الإسلام وأحكامه بعده، وصولًا إلى التعديلات والتحوّلات العدّة التي طرأت عليه.

ولا شكّ في أنّ توضيح هذه النقاط يضعنا على الطريق الصحيح

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص339.

(2) ستأتي الإشارة إلى بعض هذه الآيات في مباحث لاحقة، ولكن على سبيل المثال، يمكن النظر إلى: سورة البقرة: الآيات 158، 185، 189 و186.

نحو معرفةٍ أفضل لهذا العمل العباديّ، كما يساعدنا ذلك في التعرّف على الخلفيّة التاريخيّة التي تقف وراء هذه العبادة، ومدى ارتباط أحكامها بالأحكام التي كانت لها سابقًا. فنقول:

تُطلق كلمة (الحجّ) ويُراد منها: القصد والتحرّك نحو مكانٍ مقدّسٍ في زمانٍ معيّن. وهو عمل كان الناس يقومون به بقصد التقرّب إلى معبودهم. والخصوصيّة التي تميّز هذا العمل أنّ القصد المذكور كان هو ما يجعل الناس يتدّفقون على ذلك المكان ويتوافدون إليه من كلّ حدبٍ وصوب. وعلى سبيل المثال، نجد أنّ العهد القديم يشير قليلًا إلى أعمال الحجّ الإبراهيميّ[1]، ولكنّه يتحدّث كثيرًا عن الحجّ إلى حبرون وأورشليم وحركة اليهود إلى هذين المكانين[2]. وهذا ما يكشف عن أنّ مفهوم الحجّ مفهوم مألوف في الأديان السابقة، وأنّ معنى هذه الكلمة كان رائجًا ومتداولًا. واللفظ الدالّ على هذا المعنى في اللغة الإنجليزيّة هو كلمة (Pilgrimage).

وكان الحجّ واحدًا من الشعائر الدينيّة لدى الشاميّين، وكان يُستعمل لفظه عندهم للدلالة على التحرّك باتّجاه مكانٍ خاصّ قصدًا للزيارة وأداء المناسك.

ولا شكّ في أنّ أوّل بيتٍ اتّخذ مكانًا للعبادة، هو ـ بتصريح القرآن ـ البيت العتيق بمكّة، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن

(1) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر التكوين، باب 3، ص 1_ 7، وباب 12، ص 6 و7.

(2) المصدر نفسه، سفر التثنية، باب 12، ص 18 ـ 22. كما وردت كلمة الحجّ في مواضع أُخرى من الكتاب المقدّس، انظر مثلًا: كتاب زكريّا، باب 14، ص 16 و17، وكتاب إشعياء، باب 52، ص 11 و12؛ انظر أيضًا: **معجم اللاهوت الكتابيّ**، مصدر سابق، ص 257.

دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾[1]. وتؤكّد الوثائق التاريخيّة أنّ للكعبة المشرّفة تاريخًا عريقًا ومشرقًا من عصر نبيّ الله إبراهيم (ع)، ولكن لا وجود في التاريخ لأيّ أثرٍ أو دليل يدلّ على أنّها قبل ذلك كانت في مكانٍ آخر، ولا على أنّ الناس كانوا يقصدون مكانًا آخر يحجّون إليه ليطوفوا حوله، بمثل هذا التنوّع القوميّ، وبمثل هذه الأعداد الغفيرة. ولذلك كانت قبائل العرب، طيلة هذه المدّة الزمنيّة، يعظّمون البيت الحرام، ويراعون حرمته، على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم.

ومن بعض الشواهد التاريخيّة، يُستفاد أنّ الإيرانيّين أيضًا كانوا يعظّمون شأن الكعبة وحرمتها، لاعتقادهم بأنّ روح هرمزد قد حلّت فيها. فكانوا قديمًا يحجّون ويشدّون الرحال إليها لهذا السبب. ويُشير أحد الشعراء الإيرانيّين في شعره إلى هذه المسألة، فيقول ـ ما مضمونه ـ: منذ قديم الزمان، ونحن مشغوفون بالحجّ إلى الكعبة، فقد كنّا نلتقي هناك على رمال البطحاء في أمنٍ وأمان، وقد ارتحل ساسان بن بابك يومًا حتّى بلغ البيت العتيق، وطاف حوله انصياعًا لحكم الدين[2].

ومن جانب آخر، فإنّ اشتمال النصوص الجاهليّة على تسميات مثل: «ذي الحجّة»، و«ذي الحجتين» يُعدّ شاهدًا على أنّ الحجّ كان رائجًا لدى العرب الجاهليّين منذ زمن قديم. قال الله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ﴾[3]، وقد ورد أنّ شعيبًا (ع) كان يحجّ البيت كآدم ونوح وسليمان:[4]، وقد اشترط شعيب (ع) على موسى (ع) عندما

---

(1) سورة آل عمران: الآيتان 96 و97.

(2) صدر الدين البلاغي، **قصص القرآن**، ص 345.

(3) سورة القصص: الآية 27.

(4) محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العيّاشيّ**، ج1، ص186، ح92.

أراد أن يزوّجه ابنته أن يأجره ثماني حجج، ولم يقل: ثماني سنين[1]. وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾[2]، ولم يسمّ الله أشهر الحجّ في كتابه، لأنّها كانت معلومة عندهم، فلم يكن ثمة ضرورة لتبيانها وتسميتها، كما إنّه لم يعيّن الوقت الذي يجب فيه الذهاب إلى عرفات ومنى لأداء المناسك والأعمال، إذ حتى هذا المقدار كان معلومًا أيضًا لدى المخاطبين من العرب الذين كانوا يعيشون في تلك البلاد[3].

وفي قبال ما ذكرناه، ثمة شواهد أخرى تدلّ على أنّ حجّ أهل الجاهليّة لم يكن إلى مكّة وحدها، بل كان إلى محجّات عدّة أُخرى، بحيث كان كلّ قوم يحجّون إلى البيت الذي هم يقدّسونه ويتقرّبون إليه ووضعوا أصنامهم فيه، وكانوا يزورونها ويتقرّبون إليها ويذبحون عندها ويطوفون حولها ويلبّون تلبية الصنم الذي يطوفون حوله. وهذا الرأي وإن كان رأيًا لبعض المستشرقين، كـ: ولهوزن وجماعة آخرين[4]، إلّا أنّه يتّفق مع ما يراه أهل الأخبار من وجود بيوت للأصنام، كما إنّه ينسجم مع ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾[5]، من تشبيه صحراء المحشر ببيوت الأصنام التي كان العرب يستبقون إليها ويسعون إلى أوثانهم فيها بشوقٍ ولهفة شديدين[6].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة البقرة: الآية 197.

(3) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص350.

(4) المصدر نفسه، ص 351.

(5) سورة المعارج: الآية 43.

(6) لمعرفة السبب في تشبيه القرآن بخروج الأجساد من القبور في صحراء المحشر=

وقد ارتضى الدكتور جواد علي هذا الرأي، ذاهبًا إلى أنّ حجّ العرب إلى مكّة والبيوت المقدّسة الأُخرى، مثل بيت اللّات في الطائف، وبيت العزّى على مقربة من عرفات، وبيت مناة، وبيت ذي الخلصة، وبيت نجران، وبقيّة البيوت الجاهليّة المعظّمة، إنّما هو أعياد يجتمع فيها الناس للاحتفال معًا بتلك الأيّام، وتقترن هذه الاحتفالات بأداء المناسك من التجمّع والدعاء والعبادة والطواف وذبح الحيوانات[1].

ولكنّنا مع ذلك، نرى أنّه لم يبلغ شيء من هذه الأمكنة التي كانوا يقدّسونها ويعظّمونها ما بلغه المسجد الحرام من المكانة والقدسيّة والعراقة، كما لم يكن شيء من هذه الأمكنة يستقطب هذا العدد الهائل من الناس، ولم تكن هذه الأمكنة تشهد ازدحامًا كذلك الذي كان يشهده البيت العتيق، وحتى من ناحية عدد الأصنام التي كان المشركون ينصبونها في تلك الأمكنة، فقد كان عددها كبيرًا في المسجد الحرام، ما جعل الناس يتحدّرون إليها ويشدّون الرحال من مختلف الأقطار والأمصار لزيارتها والطواف عندها[2].

وقد كان المسجد الأقصى والهيكل (بيت إيل، بئر السبع، أورشليم) مكانًا خاصًّا متاحًا لليهود والمسيحيّين، وقد ذكرنا في بداية

= بهذا المشهد الجاهليّ، وفي تشبيه الازدحام يوم القيامة بازدحام المشركين على الطواف حول بيوت أوثانهم وأصنامهم، انظر: محمد علي إيازي، **نقد وبررسى نظريه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن**، مجله مفيد، العدد رقم 10، ص 46.

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، 349 ـ 351.

(2) ولعلّ دعاء إبراهيم (ع) في قوله تعالى، ﴿فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾: (سورة إبراهيم: الآية 37): ناظر إلى بيان هذه الحقيقة التاريخيّة. انظر: محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج65، ص86، ح 11.

هذا البحث أنّهم كانوا يحجّون إلى حبرون وأورشليم[1]، وأنّهم كانوا يتّخذون من هذين المكانين مكانًا لإقامة مراسم عبادتهم وتقديم قرابينهم، كما إنّ اليهود جعلوا لأنفسهم موعدًا لحجّهم إليهما من كلّ حدبٍ وصوب.

ومن المفيد هنا، للتعرّف على موقعيّة الحجّ الإبراهيميّ ومناسكه من الظروف والمناسبات التاريخيّة التي مرّت على بيت الله الحرام، أن نجري مقارنةً بين هذه الأمكنة والمناسك والأعمال التي كانت تُقام عندها.

ولكن قبل ذلك، نشير إلى بعض النقاط الهامّة في مسألة الحجّ ومناسكه قبل الإسلام:

1) يظهر من غربلة ما جاء في بعض الروايات أنّ مناسك الحجّ لم تكن واحدة بالنسبة إلى الحجّاج، بل كانت تختلف وتتنوّع باختلاف القبائل، وكانت كلّ قبيلة تنفرد بمناسك وأعمال خاصّة بها[2]. ولـمّا ظهر الإسلام ألغى بعض الأحكام التي كانت معمولًا بها في حجّ أهل الجاهليّة. وقد عبّرت بعض الروايات عن هذا الإلغاء بـ: (النسخ)، مع أنّه لم يكن يوجد حكم قبل الإسلام حقيقة ليأتي الإسلام وينسخه، إذ ليس معلومًا أصلًا، أنّ حجّهم الذي كانوا يمارسونه آنذاك هو ممّا انتقل إليهم من الأديان والشرائع السابقة، بل هو يتراوح ـ على أحسن التقادير ـ بين أن يكون مجرّد سلوكٍ اعتاد فريق منهم على القيام به، وبين أن يكون محاكاة وتقليدًا لبعض مناسك الحجّ التي كانت تُقام في الشرائع السابقة عند فريق آخر.

---

(1) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر التثنية، باب 12، ص 11 ـ 22.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص353.

لقد قبل الإسلام بعض أحكام الحجّ في شريعة إبراهيم، فأثبتها وأمضى العمل بها من دون أن يُجري أيّ تغيير عليها. ولكنّه غيّر في بعض الأحكام، في أشكالها وتفاصيلها، لجهة التفاوت الحاصل في الأعمال بلحاظ الأهداف والغايات، ولجهة الرغبة في التوسعة من انتشار الأجواء المعنويّة والروحيّة. وبصرف النظر عن هذا التغيير وذاك الإمضاء، فإنّ الأمر البارز في كيفيّة تعاطي الإسلام مع أحكام الحجّ هو أنّه أراد توحيد آداب هذه الفريضة ومناسكها، وإيجاد تناسب وتناغم بين أعمالها. ولعلّ هذا المعنى هو أحد الأبعاد والجهات التي تشير إليها الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾[1]، وهو هذا الحرص على الوحدة والتناغم، وعلى عدم جواز الافتراق والابتعاد عن الناس والجماعة في كافّة أعمال الحجّ ومناسكه[2].

2) يُعدّ الطواف حول الكعبة والأصنام أحد أبرز مظاهر العبادة في العصر الجاهليّ، وهو عندهم علامة الإخلاص للمعبود والارتباط والتعلّق القلبيّ به، فكانوا يكثرون من الطواف حول أنصابهم، ويسمّون طوافهم حولها: (الدوار). فالطواف عندهم من أهمّ طرق التعبّد والتقربّ إلى آلهتهم، يؤدّونه كما يؤدّون الشعائر الدينيّة المهمّة، مثل الصلاة، التي لم يكن الطواف عندهم أقلّ أهمّيّةً منها[3]. ولم يكن للطواف وقت معلوم، ولم يكن يختصّ بمعبدٍ معيّن، ولا بموسم خاصّ مثل موسم الحجّ، بل كانوا يؤدّونه كلّما دخلوا كعبةً أو معبدًا فيه صنم.

---

(1) سورة البقرة: الآية 199.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص80.

(3) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص354 ـ 355.

فلمّا جاء الإسلام: جعل الطواف مختصًا بالكعبة، أوّلًا. ثمّ خصّه بالطواف في عبادة الله الواحد الأحد، ثانيًا. كما أدان طوافهم حول الأصنام، وطوافهم حول أضرحة الموتى وقبورهم من كبارهم وأشرافهم، وطوافهم حول الذبائح التي كانوا يقدّمونها لآلهتهم.

3) كانت عدّة الطواف حول الكعبة عند الجاهليّين سبعة أشواط، بل من غير البعيد أن يُقال إنّ هذا العدد كان ثابتًا عندهم أيضًا بالنسبة إلى الطواف حول البيوت الأُخرى، وحول القبور والرجمات والأنصاب. وقد ورد أنّ من الجاهليّين من كان يطوف ويده مربوطة بيد إنسانٍ آخر، بحبل أو بسير، أو بزمام أو منديل، أو خيط أو أيّ شيءٍ آخر، يفعلونه نذرًا أو حتى لا يفترق أحدهما عن الآخر أثناء الطواف. وقد نُهي عن ذلك في الإسلام، وحاربه النبيّ (ص)، إذ رُوي أنّ الرسول رأى أحدهم وقد فعل ذلك، فقطع بيده ذلك الرباط[1].

4) ومن الأعمال الأُخرى التي كان أهل الجاهليّة يقومون بها في حجّهم: التعرّي أثناء الطواف. فقد ذكروا أنّ الطائفين بالبيت كانوا على صنفين: صنف يطوف عريانًا، وصنف يطوف في ثيابه. وقد عُرِفت القبائل التي يطوف أهلها بالبيت عراة بـ: (قبائل الحلّة)، وقد حاول هؤلاء أنّ يُعطوا لتعرّيهم هذا شعارًا ووصفًا ذا طابع رمزيّ، فكانوا يدّعون أنّ ما يقصدونه من طرحهم ثيابهم طرحهم ذنوبهم معها، ويقولون: لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب، ولا نعبد الله في ثياب أذنبنا

---

(1) البخاري، **الصحيح**، ج1، ص281، باب الكلام في الطواف؛ أحمد بن محمد القسطلاني، **إرشاد الساري**، ج3، ص173، الباب نفسه.

فيها[1]. وأيضًا، فقد نهى الإسلام عن هذا العمل وحاربه[2].

ويذكر المفسّرون أنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] نزل في الذين كانوا يطوفون البيت وهم عراة[4]. ولذا قال بعضهم: إنّ معنى قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[5]: خذوا ما تسترون به عوراتكم، وإنّما قيل ذلك لأنّهم كانوا يتعرّون من ثيابهم للطواف، والقرينة لحملها على هذا المعنى هي سياق الآيات السابقة[6]، كقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾[7]، فإنّها تمهّد للحديث عن أمثال هذا الفعل[8].

---

(1) الأزرقي، **أخبار مكّة**، ج1، 117؛ اليعقوبيّ، **تاريخ اليعقوبيّ**، مصدر سابق، ج1، ص257؛ ابن النقيب، **المحبر**، مصدر سابق، ص 178؛ علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص357.

(2) البخاري، **الصحيح**، مصدر سابق، ج1، ص281؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج5، ص201، في ذيل الآية 28 من سورة الأعراف؛ محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج21، ص273، ح 5، نقلًا عن: محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العيّاشيّ**، مصدر سابق.

(3) سورة الأعراف: الآية 28.

(4) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، ج7، ص187.

(5) سورة الأعراف: الآية 31.

(6) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج5، ص201؛ فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج4، ص410، في ذيل الحديث عن الآية؛ ومحمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج7، ص187.

(7) سورة الأعراف: الآية 27.

(8) فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج4، 413؛ علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص 228، ذيل الحديث عن سورة الأعراف، ما نقله عن ابن عبّاس.

ومن هنا نقف على بعض التغييرات والتعديلات التي أجراها الإسلام على هذه العبادة، فهو ـ **أوّلًا** ـ تصدّى لمواجهة ظاهرة التعرّي وطرح الثياب أثناء الطواف، و ـ **ثانيًا** ـ استبدل خلع الثياب بارتداء لباس موحَّد يرتديه الجميع أثناء إحرامهم، فلا يكون لأحدهم أن يتفاخر على الآخر، و ـ **ثالثًا** ـ استبدال ما كانوا يقومون به من خلع الثياب بدعوى أنّ العبادة لا تصحّ منهم في ثياب قارفوا فيها الذنوب، استبداله بتبديل ثيابهم هذه بثياب الإحرام المؤلّفة من إزارٍ ومن وشاح. ويُستفاد من بعض كتب التاريخ أنّ الإحرام كان له وجود قديمًا، وأنّه عُرِف عند غير العرب أيضًا، وكان عبارة عن محاكاة لملابس رجال الذين يخدمون المعابد ويتقرّبون إلى الآلهة[1].

5) وإحدى التغييرات الأُخرى التي أضافها الإسلام على الحجّ: إضفاء نفحة من اليسر والسهولة على أحكامه وأعماله، إذ أباح للحجّاج ما كانت الحُمُس تحرّمه على نفسها ـ والحمس هم من كانوا يُعرفون بأنّهم أهل الله وأمّته، الذين تجمعهم عبادة الله والأصنام، والمناسك والشعائر التي وضعوها لهم، ومن جملتها الطواف في ثيابهم وعدم التجرّد منها، وكانوا يراعون حرمة وجوار بيت الله، ويولون أهمّيّة للدفاع عن المظلومين، وكان الرجل منهم إذا أحرم بالحجّ أو بالعمرة لا يدخل تحت سقف ولا يحول بينهم وبين السماء عتبة باب ولا غيرها، فإن احتاج أحدهم إلى حاجة في داره تسنّم البيت من

---

(1) نظير ما هو رائج حاليًّا في معابد الهند والصين، انظر: علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص374.

ظهره، ولم يدخل من الباب[1] - فلغرض إبطال هذه الأحكام، أو بعبارة أدقّ: لغرض تسهيلها، نزل الوحي بذلك في الآية: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2].

وقد اشتبه الأمر على جمعٍ من المفسّرين في تفسير معنى هذه الآية، فنفوا وجود أيّ ارتباطٍ بينها وبين سابقاتها، الأمر الذي جعلهم يذكرون لها معانيَ أُخرى أجنبيّةً تمامًا عمّا نحن فيه[3]، على الرغم من ظهور ارتباطها بما نحن فيه، وعلى الرغم من ظهور كونها واردة في معرض التسهيل، وفي مقام رفع المشقّة والحرج الذي كان يُعاني منه أهل الحمس وفريق من المسلمين حال إحرامهم، نتيجة لاعتقادهم بأنّ قدسيّة هذه الأعمال تمنعهم من تركها. نعم، لا مانع من أن تكون الآية ناظرةً على سبيل الكناية والتلويح إلى إفادة معنًى آخر، إلّا أنّ هذا - كما لا يخفى - لا يعني جواز رفع اليد عن مدلولها المباشر الذي هي ظاهرة فيه[4].

وبذلك بتنا نعرف جيّدًا أنّ وصول الإسلام إلى ما أراده من إصلاح أمر الحجّ لم يكن بالأمر الهيّن، بل احتاج إلى بذل جهودٍ عدّة، وإلى تحمّل كافّة المشاقّ والصعوبات التي تتطلّبها عمليّة

(1) المصدر نفسه، ج6، ص372، نقلًا عن: عبد الرحمان السهيلي، **الروض الأنف**، ج1، ص134.

(2) سورة البقرة: الآية 189.

(3) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص 56، ح99 - 100 - 101؛ محمد بن جرير الطبريّ، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج2، ص108.

(4) انظر في هذا الشأن: جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مصدر سابق، ج1، ص334، في ذيل هذه الآية.

التغيير، وإلى إجراء العديد من الأساليب والطرق في هذا السبيل، فنزل الوحي بجواز دخول الحجّاج بيوتهم وخيامهم، وبالطريقة الطبيعيّة، أي: من أبوابها، لا من ظهورها كما كان بعضهم يفعل، وأباح لهم أن يدخلوا تحت البيوت المسقفة في مكّة المكرّمة، وبيّن أنّ التزامهم بمراعاة هذه الأمور بها ليس أمرًا ممدوحًا، وأنّ الأحرى بهم الاجتناب عنه.

6) ومن الأمور التي كانت العرب تمارسها أثناء أداء مناسك الحجّ أيضًا، تحريم أخذ الزاد والراحلة خلال رحلة المسير إلى الحجّ، الذي كانت بعض القبائل تلتزم به، بل كان بعضهم أثناء عقده الإحرام يُلقي جانبًا بكلّ ما معه من زاد ومتاع، بزعم أنّ اصطحابه معه لمثل هذه الأمور ينافي التوكّل على الله، وكان هؤلاء يتسمّون بـ: (المتوكّلة)، ولكنّهم كانوا بسبب فعلتهم هذه، يصبحون عيالًا على الآخرين، إذ كانت الحاجة تضطرّهم إلى مدّ أيدي التسوّل والسؤال إلى الناس لتأمين قوتهم وما يحتاجونه من زاد الطريق[1].

وقد حارب الإسلام هذه الظاهرة، نظريًّا وعمليًّا، فأراد للحاجّ أن يكون عزيزًا، ونهاه عن التفريط بكرامته، وعن ارتكاب أيّ فعلٍ من شأنه أن يحطّ من قدره، ففرض عليه أن يأخذ في طريقه كلّ ما يحتاج إليه من زاد أو متاع، بل جعل أصل وجوب الحجّ عليه منوطًا بالاستطاعة التي هي الزاد والراحلة، حتى اعتبر زوال القدرة عليهما وطروّ العجز عليهما من موجبات سقوط الوجوب وارتفاعه، كما حثّ القرآن على التزوّد لطريق الحجّ، معتبرًا أن لا منافاة بين التزوّد

---

(1) محمّد عزت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج7، ص312، في ذيل الآية.

وبين التقوى، قال تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾[1].

وفي شأن نزول هذه الآية يقول الواحدي ـ ناقلًا عن ابن عبّاس ـ: «كان أهل اليمن يحجّون ولا يتزوّدون، يقولون: نحن المتوكّلون، فإذا قدموا مكّة سألوا الناس، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ﴾»[2]. وقد تعرّض المفسّرون لهذه المسألة بشيءٍ من التوضيح والتفصيل، مؤكّدين أنّ التوكّل شيء والتخطيط المسبق شيء آخر، وأنّ أحدهما لا ينافي الآخر، وأنّ القرآن تصدّى لإصلاح وتغيير الفكرة الخاطئة عن مفهوم التوكّل على الله في أثناء مقاربته لمسائل الحجّ ومناسكه[3].

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إنّ الله تعالى جعل وجوب الحجّ مشروطًا بالرجوع إلى كفاية، أي: أنّ بقاء الاستطاعة والقدرة على تأمين المعيشة بعد العودة من الحجّ شرط في ترتّب الوجوب، كما إنّ أصل الاستطاعة كان شرطًا فيه أيضًا. هذا ما فهمه الفقهاء[4] من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[5].

وكذلك، كان بعض العرب قبل الإسلام يتأثّمون بالتجارة في الحجّ، ويرون في الانشغال بالتكسّب ذنبًا ومنافيًا للأجواء العباديّة

---

(1) سورة البقرة: الآية 197.

(2) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص 63.

(3) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج2، ص162؛ فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج1، ص 294.

(4) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص147؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص288.

(5) سورة آل عمران: الآية 97.

والروحيّة للحجّ، حتى كفّوا عن البيع والشراء، ولم تقم لهم سوق، وقيل: كان في الحجّ أُجراء ومُكارون، وكان الناس يقولون: هؤلاء الداج، وليسوا بالحاجّ؛ حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[1]، فبيّن سبحانه أن لا إثم على الحاجّ في طلب الرزق حال الحجّ، بالتجارة أو الصنعة أو المكاراة أو غير ذلك[2].

7) ومن الفروقات بين الحجّ قبل الإسلام وبين الحجّ بعده، أنّ أهل الحمس كانت تفيض من المزدلفة والمشعر الحرام، وأمّا سائر العرب وعامّة الناس فكانوا يأتون عرفات في بعض أيّام الحجّ ـ وبالتحديد في اليوم التاسع من ذي الحجّة، والذي عُرِف في ما بعد باسم: يوم عرفة ـ ليقفوا بها حتى الغروب، ثمّ يفيضوا منها بعد ذلك إلى المشعر الحرام، ليبيتوا فيه ليلتهم هذه، حتى إذا طلعت الشمس أفاضوا منه إلى منى. وبطبيعة الحال، كان الحجّ منقسمًا وموزَّعًا على مشهدين وتحرّكين، أحدهما: من مكّة إلى منى، والآخر: من عرفات إلى منى[3]. وهو ما أدّى إلى إيجاد نوع من الاختلاف والتفاوت في الأعمال والمناسك، وإلى بروز أعمال ذات طابع فرديّ وشخصيّ، تسبّب في انعدام التنسيق والانسجام بين الحجّاج. ولأنّ الحجّ في الإسلام قائم على الوحدة والتناسق، ولأنّ الإسلام حريص على إيجاد الانسجام التامّ بين الأعمال، فقد أمر القرآن قريشًا وحلفاءها من الحمس

---

(1) سورة البقرة: الآية 198.

(2) محمد عبد المنعم الخفاجي، **تفسير القرآن الحكيم**، ج2، ص132.

(3) علي بن أحمد الواحدي، **أسباب النزول**، مصدر سابق، ص 65.

بالوقوف بعرفة والإفاضة منها كما يفيض الناس[1]، والمحافظة على وحدة آداب الحجّ ومناسكه، قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ۝١٩٨ ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنۡ حَيۡثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾[2].

وهنا يرى الإمام محمّد عبده: أنّ هذه الآية أرادت إلغاء امتياز كلّ أحدٍ عن كلّ أحد، وإبطال كلّ العادات التي توجب هذا الامتياز، ومن بينها عادة: الإفاضة من غير المكان الذي يفيض منه الناس، فلا معنى للامتياز في الموقف ترفّعًا عن الناس[3].

وعلى هذا الأساس، وبعد أن ذكرنا في الفصول السابقة أنّ الإسلام حارب العديد من ظواهر الانحراف التي كانت معمولًا بها قبل نزوله، كالتعرّي من الثياب، والتصفيق، والتقييد بالأغلال، وقطع طريق الناس بتشابك الأيدي، والامتناع عن تأمين الزاد والراحلة، إلى غير ذلك من الأمور التي لا تلائم الحجّ. بعد أن ذكرنا ذلك في الفصول السابقة، نؤكّد هنا على أنّ القرآن قد سعى جدّيًّا لتوحيد أعمال الحجّ وإيجاد نظم وتناسق وانسجام في ما بينها، لغرض إبطال التمايز وإلغاء كلّ العادات التي توجبه.

8) من جملة الأعمال التي يجب القيام بها في منى: رجم

---

(1) البخاري، **الصحيح**، مصدر سابق، كتاب الحجّ، ح 1664؛ مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج2، كتاب الحجّ، باب 21 و22، ص 894، ح 152 و153؛ وسائر الكتب الحديثيّة.

(2) سورة البقرة: الآيتان 198 و199.

(3) محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج2، ص234، (وهو تقرير لتفسير الإمام محمّد عبده).

الجمرات، والذي يُعَدّ جزءًا من شعائر الحجّ ومناسكه. وهذا العمل لم يكن من مختصّات الجزيرة العربيّة، بل كانت هذه المفردة رائجة ومتداولة في غير لغة العرب ـ أيضًا ـ، وهي ترمز حتى عند غير العرب لطرد الشيطان وإبعاده. وفي سفر التكوين من التوراة ذكر لهذه الكلمة ـ أيضًا ـ[1]. وقد نقل لنا التاريخ وجود كلمتي (الرجم) و(الرجيم) في اللّغات السامية القديمة.

ويُرجع أهل الأخبار مبدأ رمي الجمرات إلى (عمرو بن الحيّ)، الذي يذكرون أنّه جاء بسبعة أصنام فنصبها بـ: (منى)، عند مواضع الحجرات، وعلى شفير الوادي، ومواضع أُخرى، وقسّم عليها حصى الجمار إحدى وعشرين حصاة، يُرمى كلّ منها بثلاث جمرات[2].

وأمّا في مصادر الشيعة وكتبهم، فقد أُرجع مبدأ رمي الجمار إلى نبيّ الله آدم (ع)، فقد ورد في بعض الروايات عن أبي عبد الله الصادق (ع): قال: «أوّل من رمى الجمار آدم، وقال: أتى جبرئيل إبراهيم (ع)، وقال: ارم يا إبراهيم، فرمى جمرة العقبة، وذلك أنّ الشيطان تمثّل له عندها»[3].

وفي روايةٍ أُخرى عن الإمام موسى الكاظم (ع) قال: «سألتُه عن رمي الجمار، لِمَ جُعِل؟ قال: لأنّ إبليس اللّعين كان يتراءى لإبراهيم (ع) في موضع الجمار، فرجمه إبراهيم، فجرت السنّة بذلك»[4].

---

(1) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر التكوين، باب 31، ص 51.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص 386.

(3) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج96، ص273.

(4) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **علل الشرائع**، ص 437.

ومن هنا يتّضح: أنّ مسألة رمي الجمار بالحصى وكونها من فرائض الحجّ ومناسكه مسألة ذات سابقة تاريخيّة طويلة، وإذا كان الإسلام قد أمضى العمل بهذه الفريضة كما كان العرب يعملون بها، وإذا كان قد أعلن تأييده لها، فما ذلك إلّا لأنّها إحدى المناسك التي كان يدعو لها الدين الحنيف الحاضر بقوّةٍ في تاريخ الجزيرة العربيّة.

9) طرح القرآن أحكامًا وشعاراتٍ يلوح منها، وبوضوح، أنّ لا غرض من طرحها إلّا مقابلة ومواجهة الجاهليّين في بعض عقائدهم وعاداتهم، ويظهر منها أيضًا أنّ القرآن هو بصدد أن يستبدل تلك العقائد والعادات الفاسدة بعاداتٍ وعقائد أُخرى تتصف بالصلاح والاتّزان وتستند إلى المنطق والدليل. الأمر الذي كان له أكبر الأثر في قلب المجتمع وإصلاحه وتغييره نحو الأفضل، ومن بين هذه الطروحات:

أ ـ دلّ القرآن، وفي غير آيةٍ من آياته، على النهي والمنع عن الذبح على اسم الأصنام والنصب، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾[1]، وأوصى في المقابل بأن لا يكون الذبح إلّا على اسمه تعالى[2].

ب ـ نهى القرآن بشدّةٍ عمّا كان يرتكبه العرب عقيب إتمامهم مناسك الحجّ من التفاخر بالآباء والأجداد، وأمر باستبدال هذه الأفعال بذكر الله وبالحديث عن عظمته وآلائه جلّ وعلا، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ

(1) سورة المائدة: الآية 3؛ انظر أيضًا: سورة الأنعام: الآية 121.

(2) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 569 ـ 570.

كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾[1][2].

ج - حارب القرآن - وبكلّ حزم - الذبح تقرّبًا إلى الأصنام، ونهى بشدّة عن هذا العمل لقبحه وشناعته، قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾[3]. وهذا الأمر - أعني: القتل تقرّبًا إلى أصنامهم ووفاءً بنذورٍ قطعوها لآلهتهم - هو غير عملٍ آخر كان لهم، وهو وأد بناتهم أو قتل أولادهم خشية الإملاق والفقر[4].

د - قد أشرنا آنفًا إلى أنّ القرآن تصدّى لمحاربة ظاهرة التعرّي والتجرّد من الثياب أثناء الطواف، معيّنًا للحجّاج - في المقابل - لباسًا خاصًّا يرتدونه في هذه الحالة[5]. والآية 31 من سورة الأعراف خير شاهدٍ على ذلك.

من الأمور التي اعتبرها الإسلام ضروريّةً في فريضة الحجّ وأعماله: الحرص على سيادة الاستقرار واستتباب الأمن في الطرق المؤدّية إلى الأماكن التي تُقام فيها المناسك، فضلًا عن تلك

---

(1) سورة البقرة: الآية 200.

(2) انظر في هذا السياق: ما ذكره كلّ من، فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج1، 296؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، 2، 172؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، 431؛ في ذيل هذه الآية.

(3) سورة الأنعام: الآية 137؛ انظر أيضًا: السورة نفسها، الآية 140.

(4) انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج1، ص 140؛ محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، ج2، ص754؛ علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص196 - 198.

(5) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 331.

الأماكن نفسها، وعن بيوت الحجيج؛ ولا نحتاج إلى زيادة توضيح لكي ندرك الأهمّيّة البالغة التي تتمتّع بها هذه المسألة، فإنّ كلّ من يرغب بزيارة هذه الأماكن المقدّسة لإقامة الأعمال المفروضة عليه، لو شعر بأنّ خطر الغزو والهجمات يتهدّد منزله إذا تركه قاصدًا للحجّ، أو أحسّ بأنّ الطرق التي سيسلكها إليه طرق مهدَّدة وغير آمنة، فمن الطبيعيّ أن يُحجم عن الذهاب، ما يؤدّي إلى انعدام حركة الذهاب والإياب، من الحجّ وإليه، أو على الأقلّ، إلى فقدان الحجّ لهذه الصورة البرّاقة، ولهذا الرونق البديع الذي هو عليه. وهذا الهدف، أعني: إحلال الأمن والاستقرار، وإن كان قد وُضِع له بعض التدابير الوقائيّة منذ ما قبل الإسلام، من قبيل تحريم الحرب والقتال في الأشهر الأربعة: وهي: شوّال، وذو القعدة، وذو الحجّة، ومحرّم. إلّا أنّ بعض القبائل صاحبة النفوذ كانت تتحايل لتخطّي هذا التحريم وتغييره بشتّى وسائل المكر ولطائف الحيل، فكانوا يؤخّرون الأشهر الحرم ويبدّلونها بغيرها، بما يحلو لهم، وبما تمليه عليهم رغباتهم وأهواؤهم. الأمر الذي استدعى ردًّا قويًّا من القرآن، الذي تصدّى لمواجهة محاولاتهم الرامية إلى النسيء والتأخير في الأشهر الحرم[1].

وفي الإطار عينه، ولضمان تحقيق هذا الهدف نفسه، أصدر القرآن أوامر أُخرى، منها ما يدعو إلى تعظيم حرمة الحرم الشريف والمسجد الحرام، وعدم القتال عندهما، ومنها ما جاء بلسان تحريم الصيد، أو ينهى عن كلّ أمر يمكن أن يجرّ إلى النزاع والخلاف، كالجدال، والفسوق، وتخريب البيئة والمحيط، وأذيّة الحيوانات[2].

و ـ من الخرافات الأخرى التي حاربها القرآن، تقديم

(1) انظر: سورة البقرة: الآيتان 217 و271؛ سورة التوبة: الآية 36.

(2) سورة البقرة: الآيات 190، 191، 194، و205؛ سورة العنكبوت: الآية 67.

الأضاحي والقرابين لغير الله تعالى، وتقسيم الذبائح على أصنامهم التي جعلوها شركاء لله ـ تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا ـ، كما يُستفاد من الآية: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا﴾[1]. وفي قبال ذلك، أكّد القرآن على عدم جواز تقديم الأضاحي إلّا لله تبارك وتعالى، وعلى التلفّظ بـجـمـلـة ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2]، أثـنـاء الـذبـح وتـقـديـم الأضحية له تعالى[3].

ز ـ كان بعض المشركين يزعمون أنّ الله تعالى هو الذي أمر بترك الانتفاع ببعض الحيوانات وجعلها للأصنام، وهو ما نفاه القرآن نفيًا قاطعًا، فقد قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ﴾[4][5].

10) ومن الأمور التي كانت في عداد أفعال الحجّ قبل الإسلام: القيام بالحلق والتقصير بعد أعمال الحجّ والعمرة[6]. ومن

---

(1) سورة الأنعام: الآية 136.

(2) سورة الأنعام: الآية 79.

(3) محمد بن يزيد بن ماجة، **سنن ابن ماجة**، ج2، ص1043، ح 3121؛ سليمان ابن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج3، ص230، ح2795؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج2، 168، في ذيل الآية؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج3، ص410.

(4) سورة المائدة: الآية 103.

(5) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 815. وقد ورد في هذا الكتاب أنّ المشركين كانوا يقطعون أذن الناقة ويسيّبونها، ويعدّون ذلك شكرًا لله.

(6) المصدر نفسه، ص 230.

المحتمل قويًا أن يكون هذا الفعل واحدًا من مناسك الدين الحنيف، ومن الآداب التي كان نبيّ الله إسماعيل (ع) قد شرّعها للحجّاج الذين كانوا يقدمون مكّة المكرّمة، كما يمكن عدّه من الضرورات التي تقتضيها حرارة الطقس في منطقة الجزيرة العربيّة، وإن كنّا لا نعثر لهذا الحكم في العهدين على عينٍ ولا أثر. وعلى كلّ حالٍ، فقد أمضى الإسلام هذا الحكم وأنفذه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ﴾[1]، فإنّ لفظ هذه الآية الشريفة ظاهر في أنّ مسألة حلق الرؤوس كان أمرًا مسلَّمًا ومعروفًا لدى المخاطَبين، وأنّ الآية ليست بصدد التشريع والتأسيس لهذا الحكم، بل التركيز فيها إنّما هو على الزمان الذي ينبغي الإتيان بهذا الواجب فيه. وممّا يشير إلى ذلك أيضًا الآية التي يخاطب الله تعالى بها نبيّه الكريم (ص) في فتح مكّة، وهي قوله: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾[2]، وبخاصّة أنّ هذه الآية (الثانية) تصوّر حكم الحلق والتقصير على أنّه من الأحكام المسلَّمة والمعروفة لدى الجميع، لدرجة أنّ الله تعالى ضمّن وعده بالفوز وفتح مكّة الوعد للمسلمين بتمكينهم من دخول المسجد الحرام محلّقي رؤوسهم ومقصّرين[3].

11) ومن الأعمال المهمّة في الحجّ أيضًا: التضحية. وفي الواقع، فإنّه يمكن لنا توصيف هذا العمل وتعريفه على أنّه واحد من

---

(1) سورة البقرة: الآية 196.

(2) سورة الفتح: الآية 27.

(3) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج16، 289 ـ 291؛ وج2، ص 379؛ تعليقًا على الآية 196 من سورة البقرة.

الأمور الدينيّة المعروفة التي كان الناس يتقرّبون بها إلى الله - وإلى آلهتهم بشكلٍ عامّ - عبر إراقة الدماء. وإنّ نظرة استطلاعيّة سريعة إلى الكتاب المقدّس لكفيلة بأن تنبئنا بأهمّيّة الذبيحة، وإنّ كتبة العهد القديم عندما يرسمون الخطوط العريضة للوحة التاريخ، لا يتصوّرون حياة دينيّةً خاليةً من الذبيحة، ما يشير إلى مكانتها وأهمّيّتها في التاريخ الدينيّ للبشر بصورةٍ عامّة[1].

ولا شكّ في أنّ أبرز الحيثيّات المعتبرة في الذبيحة، هي: التضحية، والهديّة، والنذر، والتقرّب، والشكر والامتنان. وأنّ إراقة الدماء في ثقافة كافّة الأديان تعدّ رمزًا وتكريسًا للتسليم والطاعة والعبوديّة الكاملة. ويكفي للإشارة إلى مكانة التضحية عندهم، أنّ بعضهم كان يضحّي بولده، وهو أغلى ما عنده، في هذا السبيل، ويقدّمه على مذبح الفداء[2]. فالدين عندهم عقيدة وعمل، والعمل هو ما يُظهر الإيمان ويجسّده ويكشف عنه، وليس ثمة عملٌ أصعب ولا أشدّ من التضحية ببذل الولد، أو - بدرجةٍ أدنى - بذبح الحيوانات، من الإبل والبقر والغنم، والتي كانت عندهم من الوسائل الضروريّة التي يحتاج إليها الإنسان في كسبه ومعيشته. ولهذا جُعلت التضحية بالذبائح والقرابين رمزًا للفداء، ومظهرًا من مظاهر التسليم الكامل والطاعة التامّة.

---

(1) **معجم اللاهوت الكتابي**، مصدر سابق، ص 354، مادّة (ذبيحة).

(2) خير مثال لتقديم الولد للتضحية ما في قصّة نبيّ الله إبراهيم (ع) مع ولده إسماعيل (ع). ومثال آخر لها، في قصّة النذر الذي قطعه عبد المطّلب لئن رزقه الله عشرة أولادٍ ذكورًا لينحرنّ أحدهم إكرامًا وإجلالًا لحقّه، وليقرّبنّ أحدهم لوجه الله تعالى، بعد أن دعا ربّه، اللّهمّ فكثّر لي العيال، ولا تشمت بي أحدًا، فوقع الاختيار على ولده عبد الله، والد النبيّ (ص)، والقصّة معروفة. (انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج1، ص246 - 252؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج16، ص76 - 90).

وفي هذا يقول الأستاذ جواد علي: «ومن أهمّ ما تقرّب به الإنسان إلى آلهته: النذور والقرابين والمنح، أي: الصدقات والعطايا، وتدخل الذبائح في باب النذور والقرابين كذلك»[1].

وأمّا أهمّيّة التضحية في الحجّ، فتكمن في أنّ الحجّاجّ يقطعون مسافاتٍ طويلة قاصدين أداء مناسكه وأعماله، ويتحمّلون فيها المشاقّ والصعاب، ثمّ يختتمون أعمال حجّهم بالذبح وتقديم الأضحية، حتى إنّ الفقهاء يُفتون بأنّ من ترك الذبح أو النحر فليس له أن يخرج من إحرامه.

ويمكن لنا مشاهدة آثار هذا العمل ومصاديقه في ما عُرِف عنهم من الاهتمام بنحر الإبل في الجزيرة العربيّة. وقد ورد في التاريخ أنّ النبيّ (ص) ساق معه في يوم واحد ستًّا وستّين بدنة فنحرها بيده، وأنّ عليًّا (ع) ساق معه أربعًا وثلاثين بدنة ونحرها كذلك[2]. وقد ورد أيضًا أنّ أبا طالب أذّن في الناس أذانًا جامعًا وقال: هلمّوا إلى وليمة ابني عليّ، ونحر ثلاثمائة من الإبل وألف رأس من البقر والغنم، كلّ ذلك في يومٍ واحد[3]. وللسبب عينه أيضًا أُطلِق على اليوم العاشر من أيّام الحجّ أسماء عدّة، منها: (يوم النحر)، و(عيد الأضحى)، و(يوم الأضحى)، و(الأضحى).

وقد كان الجاهليّون ينحرون ما يعظّمونه من حيواناتهم، كالإبل، على الأنصاب، وعلى مقربة من الأصنام، فتوزّع على الحاضرين ليأكلوها جماعةً، أو تُعطى للأفراد.

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، 388.

(2) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج21، ص389 و396 و397.

(3) المصدر نفسه، ج35، ص18 و39.

ومن الأعمال التي كانت معروفة في العصر الجاهليّ، واستمرّ العمل بها في الإسلام: تقليد هديهم بقلادةٍ، تُعلَّق على رقبة الهدي، إشعارًا للناس بأنّ هذا الحيوان هو هدي، فلا يجوز الاعتداء عليه. وكان بعض أهل الجاهليّة يسلخون جلود الهدي ليأخذوها معهم، ويتّفق هذا مع لفظة (تشريق)، التي تعني: تقديم اللّحم. ومنه سمّيت أيّام التشريق، وهي ثلاثة أيّام بعد يوم النحر، لأنّ لحوم الأضاحي تُشَرّق فيها، أي: تشرّر في الشّمس. وقيل: بل سُمّي التشريق تشريقًا لأنّ الهدي كان لا يُنحر حتى تشرق الشمس[1].

وكيفما كان، فقد ظهر أنّ لمسائل الهدي، والنحر، والأضحية، والنذر بالذبح، جذورًا ضاربةً في عمق تاريخ الأديان، وأنّ العمل بها ضمن مناسك الحجّ له سابقة تاريخيّة طويلة، وأنّ الإسلام بضبطه لهذه السنّة والحفاظ عليها في إطارها الموزون والمفيد، أحياها، وضمن لها الاستمرار والبقاء.



وبعد هذه الجولة الواسعة على مجموعة من آداب الحجّ ومناسكه، يتّضح لنا أنّ الإسلام قد أمضى طائفة من هذه الآداب والأحكام، وكان دوره بالنسبة إليها دور التأييد لا التأسيس؛ وأنّه عدّل وغيّر في طائفةٍ أُخرى منها (كعبادة الأصنام والأشخاص)، أو فسّرها ووجّهها بما يتناسب وتعاليمه التوحيديّة، إذ رأى أنّ بقاء هذه الأحكام بين الناس واستمرارهم على العمل بها بلا تفسير وتوجيه، ينافي تلك التعاليم ويعارضها، وهو ما من شأنه أن يؤدّي إلى نقض الإسلام لغرضه، الأمر الذي لا يمكن التسامح أو التهاون فيه. قال تعالى:

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق.

﴿وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾[1].

ومن جانب آخر، فقد أكّد الإسلام على الأبعاد الاجتماعيّة لهذه الوظائف والأحكام، وعلى ضرورة الحفاظ على الروح الجماعيّة في أدائها وامتثالها، مركّزًا ـ بشكلٍ دائم ـ على توجيه مختلف أشكال الدعم المعنويّ والروحيّ لعامّة الناس، متحدّيًا ومواجهًا كافّة المجموعات والفرق صاحبة النفوذ ـ كأهل الحمس ـ، والذين اعتادوا على ممارسة الضغوط والاعتداءات على الطبقات الواعية من المجتمع، التي لم تكن تستسلم للخرافات التي كانوا يروّجون لها؛ وقد تعامل القرآن مع هذه الفرق بحكمةٍ بالغة، فأوصاهم ـ برفقٍ ولين ـ بالعمل على إصلاح مناسكهم، وحثّهم على العودة إلى الالتحاق بعامّة الناس وجماعتهم وعدم الافتراق والانفراد والانزواء عنهم[2].

ونرى من الضروريّ هنا أن نعيد التأكيد على مسألة مهمّة، وهي أنّ الحجّ في الإسلام اشتمل ـ في بعده التاريخيّ ـ على بعض المناسك والآداب التي انحصر تغيير الإسلام فيها على إضفاء بعض التعديلات إليها، وإعطائها مفهومًا جديدًا، من دون أن يلغيها مطلقًا، ومن دون إبطال العمل بها بالكلّيّة، فبعد أن كانت هذه المناسك منافيةً للروح التوحيديّة التي يدعو إليها الإسلام، صارت ملائمةً تمامًا لهذه الروح، ومنسجمةً مع الإطار التوحيديّ والإسلاميّ العامّ، وذلك نظير: التلبية ـ وهي قول (لبّيك)[3] ـ، والمبيت في منى[4]، وشقّ

---

(1) سورة البقرة: الآية 198.

(2) انظر: سورة البقرة: الآيتان 198 و199.

(3) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص375.

(4) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 322 ـ 323.

آذان الأنعام في الهدي[1]، إلى غير ذلك من المسائل التي لا مجال لتوضيحها هنا، ونحيل القارئ الكريم في بعضها إلى ما قدّمناه في المباحث السابقة.

هـ) النذر وسابقته:

يعدّ النذر أحد العناوين ذات الارتباط الوثيق بمسألة التضحية وسائر الأعمال العباديّة. وإنّ للنّذر والعهد قبل الإسلام سابقة تاريخيّة طويلة. بل يمكن القول إنّ التاريخ لم يشهد ـ على امتداده الواسع ـ دينًا قطّ إلّا والنذر جزء لا يتجزّأ من تعاليمه وأحكامه. وإذا ما تصفّحنا كتاب العهد القديم فسنجده يغصّ بالحديث عن نذورات الأنبياء وغيرهم[2].

وكذلك نجد في القرآن الكريم، الذي أشار، وفي مناسباتٍ متعدّدة، إلى بعض نذورات الأنبياء والأولياء من السابقين، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾[3]، وقوله: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[4]. ومضافًا إلى تقرير هذه المسألة وإمضائها وتشريعها في الإسلام، فإنّ لسان بعض الآيات يحمل معنى الإخبار عن ثبوت هذه الظاهرة كأمرٍ واقعٍ وطبيعيٍّ ومقبول في المجتمعات الدينيّة، قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ

---

(1) المصدر نفسه، ص 815.

(2) انظر على سبيل المثال: الفصول التالية من **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر التكوين، باب 28، ص 20؛ سفر العدد، باب 21، ص 2، وباب 30، ص 2 و10؛ سفر اللّاويين، باب 22، ص 18؛ سفر التثنية، باب 12، ص 6 و26؛ سفر المزامير، باب 23، ص 25، وباب 56، ص 12.

(3) سورة آل عمران: الآية 35.

(4) سورة مريم: الآية 26.

﴿أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ﴾[1]. كما إنّ القرآن دعا الناس إلى الوفاء بالنذور التي كانوا قد قطعوها على أنفسهم واستمرّ وقتها إلى ما بعد ظهور الإسلام، كما في الآية: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾[2].

وعليه: فالنذر في جميع الأديان هو إحدى وسائل التقرّب إلى الله، وأحد مظاهر التسليم التي يتوسّل بها العبد في قضاء حوائجه واستجابة دعواته. وإنّ الوفاء بالنذر هو ـ في جميع الأديان أيضًا ـ من علامات إيمان الشخص وتديّنه والتزامه[3]. ولذا كان العرب يفهمون جيّدًا معنى هذه المفردة ـ (النذر) ـ عندما تُلقى إليهم. ولكنّ النذر لم يكن مجرّد عملٍ له رواج في مكّة والمدينة[4]، بل كان للهدايا والنذورات ـ دائمًا ـ دور كبير، بل الدور الأكبر، في إظهار أنّ الفرد ممّن يلتزمون بفرائض الدين، وممّن يعظّمون الشعائر ويعتقدون بها. فالهدايا والنذورات هي التجسيد العمليّ عندهم لإيمانهم بالمعبود واعتقادهم به وشكرهم له والشعور بالامتنان تجاهه[5].

وفي العصور اللّاحقة أيضًا، استمرّت مسألة النذر على هذه الحال، وكثر العمل به، ما أدّى إلى كثرة النذورات ورواجها، حتى إنّ الأصوليّين والفقهاء في فرضيّاتهم الفقهيّة النادرة كانوا يمثّلون بالنذر

---

(1) سورة البقرة: الآية 270.

(2) سورة الحجّ: الآية 29.

(3) انظر مثلًا: سورة الإنسان: الآية 7.

(4) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 808. وللاطّلاع على أمثلة للنذورات قبل الإسلام، انظر: اليعقوبيّ، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج1، ص346 وما بعدها.

(5) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص184 ـ 190.

عليها، ويستخدمونه كوسيلةٍ تنفع لتفهيم هذه الفرضيّات وتقريب معناها إلى الأذهان. كما إنّ النظرة إلى النذر والوفاء به بوصفه مظهرًا من مظاهر الدين، وعلامةً من علامات التديّن قد بقيت على حالها ولم تتغيّر.

ومن جهةٍ أُخرى، فيمكن تقسيم ما كان الجاهليّون يتقدّمون به إلى أربابهم من الصدقات والعطايا إلى قسمين: قسم إجباريّ، يجب الوفاء به بسبب النذر أو شبهه. وقسم تطوّعيّ اختياريّ، مثل (المنح) و(الذبائح) التي تُقَدَّم في المواسم وفي سائر الأيّام. وكان تعيين هذه الهدايا والنذورات يتمّ منذ بداية جني المحصول وقطف الثمار، أو منذ الأيّام الأُولى لحمل حيواناتهم، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ﴾[1].

وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ هذه النذورات كانت تفي بقسم وافرٍ من حياة المشركين، بحيث إنّ الحياة الدينيّة التي كانوا يمارسونها كان لها أثر كبير في إيجاد العديد من التحوّلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ذلك لأنّ غالبيّة الناس آنذاك لم يكونوا يعرفون من الدين ومظاهره إلّا ما كانوا يتبرّكون بتقديمه من العطايا والنذورات، حتى عُرِف من بينهم عدد من الأشخاص بالتديّن والالتزام، فقط لأنّ هؤلاء كانوا يفوقون الآخرين في تقديم النذورات والعطايا.

وفي وضعيّة كهذه، يأتي الإسلام ليؤكّد ـ وبشدّة ـ على أهمّيّة الوفاء بالنذور والالتزام بها[2]، وكذا على أهمّيّة الوفاء بالعهود[3].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 138.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 270؛ سورة الإنسان: الآية 7؛ سورة الحجّ: الآية 29.

(3) انظر: سورة البقرة: الآيتان 40 و177؛ سورة آل عمران: الآية 76؛ سورة التوبة: الآية 111؛ سورة الأنعام: الآية 152؛ الإسراء: الآية 34؛ سورة الأحزاب: الآية 15.

ويكفي للتدليل على ذلك أنّ الشيخ الحرّ العامليّ (ره) عقد في كتابه الشهير: **«وسائل الشيعة»**، كتابًا سمّاه بـ: (كتاب النذر والعهد)، وقد احتوى هذا الكتاب على 25 بابًا نقل فيها العامليّ الأخبار والروايات الواردة عن النبيّ (ص) وأهل بيته (ع) في بيان أحكامهما وشرائطهما وسائر الخصوصيّات والتفاصيل المتعلّقة بهما[1]. وكذلك فعل الفقهاء، فإنّهم ـ مضافًا إلى ما تعرّضوا له من أحكام النذر في أبوابٍ متفرّقةٍ من كتبهم الفقهيّة، كالصلاة والصوم والحجّ ـ أفردوا له بابًا مستقلًا.

2 ـ سابقة الأحكام الاقتصاديّة:

لم تكن الثقافة الدينيّة في مرحلة ما قبل الإسلام مقصورة على العبادة وأشكالها من الصلاة والصيام ونحوهما، بل من أبرز مكوّناتها ـ أيضًا ـ التزامات اقتصاديّة معيّنة، عُرِفت باسم: (الصدقات)، وقد كان لهذه الصدقات، أعمّ من كونها واجبةً أو مندوبة دور مهمّ أيضًا، شأنها شأن الصلاة ونحوها من العبادات[2].

ولهذه الأحكام التكاليف المتعلّقة بالصدقة وجود في كافّة التعاليم الدينيّة، وبخاصّة: الأديان الإبراهيميّة. فمن ذلك ـ مثلًا ـ:

ما ورد في سفر اللّاويين: «وعندما تحصدون حصيد أرضكم لا

---

(1) محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، ص 219 ـ 248.

(2) بناءً على ما ذكره مؤلّف كتاب، **معجم اللاهوت الكتابيّ**، مصدر سابق، ص 470، فإنّ فكرة الصدقة وإن ورد لفظها متأخّرًا في الفكر الدينيّ، إلّا أنّها مع ذلك فكرة موغلة في القِدَم، وهي بادرة دينيّة كان المؤمنون يقومون بها لصالح الفقراء من الناس، وهي في الحقيقة جواب على ما لا يحصى من نعم الله وآلائه ورحمته. انظر: **العهد القديم**، مصدر سابق، المزمور، باب 24، ص 5؛ سفر إشعيا، باب 59، ص 16؛ سفر التكوين، باب 47، ص 29.

تكمل زوايا حقلك في الحصاد، ولقاط حصيدك لا تلتقط؛ وكرمك لا تعلّله، ونثار كرمك لا تلتقط، للمسكين والغريب تتركه، أنا الربّ إلهكم»[1].

حتى إنّ الكتاب المقدّس يعيّن لصدقاتهم مقدارًا معيّنًا، وأنّه «في آخر ثلاث سنين تخرج كلّ عشر محصولك في تلك السنة وتضعه في أبوابك؛ فيأتي اللّاوي لأنّه ليس له قسم ولا نصيب معك، والغريب واليتيم والأرملة الذين في أبوابك، ويأكلون ويشبعون، لكي يباركك الرّبّ إلهك في كلّ عمل يدك الذي تعمل»[2].

وفيه أيضًا في الصدقات المستحبّة: «لأنّه لا تُفقد الفقراء من الأرض، لذا أنا أوصيك قائلًا: افتح يديك لأخيك المسكين والفقير في أرضك»[3].

ولعلّ الأوضح من ذلك كلّه هو: استعمال الزكاة بمعناها المعروف في العهد القديم الذي نجد فيه تعرّضًا لبعض أحكامها[4].

وكذا الحال في ثقافة الجاهليّين، فقد عمل هؤلاء بالصدقة أيضًا، بل كانت الصدقات أمرًا رائجًا ومعروفًا ومنتشرًا بينهم، وكان لفظ (الزكاة) مستعملًا عندهم، لا في إطار المعنى اللّغويّ فحسب، بل شاع إطلاقه أيضًا على المعنى الاصطلاحيّ نفسه المعروف لهذه الكلمة. فالزكاة التي كان أهل العربيّة الجنوبيّة يقدّمونها إلى معابدهم هي عبارة عن حصص عينيّة مقرّرة تُدفع إلى المعبد على شاكلة الحصص التي تُدفع إلى أصحاب الأرض والحكومة.

---

(1) العهد القديم، المصدر نفسه، سفر اللّاويين، باب 19، الآيات 9 ـ 11.

(2) المصدر نفسه، سفر التثنية، باب 14، الآية 28.

(3) المصدر نفسه، باب 15، الآية 11.

(4) المصدر نفسه، سفر العدد، باب 32، ص 28.

ومن هنا، فقد كان للزكاة عندهم بُعدان أساسان: أوّلهما: هو البعد العباديّ والدينيّ، المتمثّل في تنقية المال من حقوق الآخرين؛ والثاني: هو البُعد الاجتماعيّ والاقتصاديّ، المتمثّل في تأمين احتياجات الفقراء والمساكين والمحرومين[1].

فقد كان القتبانيّون ـ مثلًا ـ يدفعون عُشر حاصلهم إلى المعبد، ويُعرَف ذلك عندهم بـ: (عصم)، تُدفع هذه الضريبة عن حاصلات الأرض، وذلك في كلّ سنة. وقد عُرِفت هذه الضريبة بـ: (عشر) عند المعينيّين، وهي ضريبة تُدفع عن الحيوان إلى المعبد أيضًا. وهذه الضريبة هي ـ في الواقع ـ من الضرائب العامّة التي كانت تدفعها أمم أُخرى إلى المعابد.

كما إنّها، ومن ناحيةٍ أُخرى، تستند إلى تقاليد تاريخيّة قديمة، وإلى نظريّة أنّ الأرض هي ملك للآلهة، فالآلهة هي التي تنعم على الإنسان بالحاصل وبالخير وبالبركات، فعلى الإنسان أن يخصّص جزءًا من حاصله لتلك الآلهة، فإذا قصّر إنسان ما في أداء ما عليه إلى الآلهة، فإنّه سيتعرّض للعقاب، ولحرمان الآلهة إيّاه من البركة والخصب[2].

وفي ظلّ سابقةٍ تاريخيّة كهذه، يأتي طرح القرآن الكريم لمسألة الزكاة، التي لم يتمّ تناولها في آيات السور المدنيّة، والتي هي واردة ـ في الغالب ـ في مقام الجعل وتشريع الأحكام، وإنّما نجد التعرّض لها في السور المكّيّة، ولا غرو في ذلك بعد أن كان المخاطَبون بهذه الآيات، ومنذ ذلك الوقت، يفهمون تمامًا ما هو المقصود من

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص187.

(2) المصدر نفسه.

لفظة (الزكاة)، وبعد أن كانوا على اطّلاعٍ تامّ بما تعنيه هذه الكلمة، وبما لها من المفهوم.

قال تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْـَٔاخِرَةِ هُمْ كَـٰفِرُونَ ۝٧﴾[1]، وقال أيضًا: ﴿وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[2]، وقال سبحانه في موضعٍ آخر: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[3]. وبما أنّ هؤلاء كانوا يسيرون على خطّ الباطل والضلال، فإنّ صدقاتهم وما كانوا ينفقونه محكوم بالبطلان، قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَـٰتُهُمْ إِلَّآ أَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ﴾[4]. وفي موضعٍ آخر، يحدّد القرآن موارد الصدقات ومصارفها[5]، ويأمر النبيّ (ص) بأن يأخذ من أموالهم من الزكوات والصدقات ما يطهّر أموالهم ويزكّيها، ثمّ بأن يصلّي عليهم بعد ذلك لقاء ما دفعوه من أموالهم، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾[6].

وإلى جانب هذه الآيات، ثمّة آيات أُخرى تتحدّث عن لزوم إنفاق المال، ولكن من دون أن تقيّده بعنوانٍ خاصّ كالزكاة، بل تركت أمر تعيين مصرفه ومورده إلى الأفراد، مفسحةً لهم المجال في أن يُقدموا على الإنفاق بما فيه تلبية لكافّة احتياجات المجتمع وضروراته[7].

---

(1) سورة فصّلت: الآيتان 6 و7.

(2) سورة البيّنة: الآية 5.

(3) سورة الذاريات: الآية 19.

(4) سورة التوبة: الآية 54.

(5) سورة التوبة: الآية 60.

(6) سورة التوبة: الآية 103.

(7) انظر ـ مثلًا ـ: سورة البقرة: الآيات 177، 215، 267، 272، 273؛ سورة الإسراء: الآية 26؛ سورة النحل: الآية 90.

ومن النماذج الأخرى للأحكام الاقتصاديّة المتعلّقة بالإنفاق، مسألة الوقف، التي تتمتّع بسابقة تاريخيّة طويلة، وكان لها حضور قويّ لدى الأمم السابقة، ولا سيّما لدى اليهود. وكان وقف الأموال بعد الموت، يُعَدّ واحدًا من وسائل وآليّات تقديم العون والمساعدة. ولذا، نجد أنّ العهد القديم قد خصّص للحديث عن الوقف شطرًا من سفر اللّاويين ـ وهو سفر متناول لأحكام مختلفة ـ[1].

وعلى ضوء ما ذكرناه، يظهر: أنّ الزكاة وسائر الحقوق الماليّة هي ذات جذور ضاربة في التاريخ، من الأديان الإلهيّة وإلى ثقافة الجاهليّة في الجزيرة العربيّة وجوارها. كما يظهر أنّ الزكوات والصدقات ودفع الحقوق الماليّة هي من جملة الفرائض التي كان يلتزم بها كلّ من يتأدّب بآداب الدين ويسير في ركابه.

ومن الأحكام الاقتصاديّة القديمة والسابقة على الإسلام، مسألة تحريم الربا، والتي وقع الحديث عنها في عددٍ من الآيات[2]، بل ثمّة تصريح في سورة النساء بأنّ هذا التحريم قد كان له وجود مسبقًا في شريعة اليهود، قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ﴾[3]، ويؤكّد العهد القديم هذا الأمر. وهو ما سيأتي تفصيله لاحقًا.

---

(1) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر اللّاويين، باب 27، الآيات 14 ـ 20.

(2) انظر في ذلك ـ مثلًا ـ: سورة البقرة: الآيتان 211 و275، سورة الروم: الآية 39؛ سورة النساء: الآية 160.

(3) سورة النساء: الآيتان 160 و161.

3 ـ سابقة الأحكام السياسيّة:

كان الملك ورئيس البلاد وسيّد القبيلة الرئيس الأكبر والإنسان الأعلى في الجاهليّة، وهو الحاكم في مجتمعه على الإطلاق، وهو من بيده التصرّف في الأمور، وهو من يمثّل الله على الأرض. وله أن يتصرّف في أموال الناس وأملاكهم كافّةً، وله ـ إن شاء ـ أن ينقلها أو أن يبدّلها، من دون أن يكون من حقّ أحدٍ من الناس أن يعترض على تصرّفه فيها، ذلك أنّه لم يكن ممثّلًا للنّاس ونائبًا عنهم لكي يتقيّد بخياراتهم أو يلتزم بحدود سلطة هم منحوه إيّاها، وإنّما هو ظلّ الله، ومنه يستمدّ السلطة والقدرة، وبعد، فكيف يكون بمقدور أحدٍ من الناس أن يعترض عليه وعلى ما يتّخذه من قرارت أو يقوم به من تصرّفات أو يصدره من أوامر وتوجيهات[1]؟!

وللملك والحاكم على أتباعه ورعيّته حقوق، منها: حقّ التسليم والخضوع، وطاعته واجبة عليهم. وله على الشعب حقّ الجباية وأخذ الضرائب؛ ضرائب على الزراعة، أو على التجارة. وأنّ الامتناع عن دفع حقوق الملك المتّفق عليها والخروج على أمره يُعَدّ خروجًا على القانون.

والعادة عندهم أنّ الملكيّة حقّ مقدّس، لا يملك أحد الحقّ في منازعة صاحبه الحقيقيّ عليه، ولا في أن يطالب بتسلّمه، وإنّما هو حقّ وراثيّ وأبديّ، ينتقل من الآباء إلى الأبناء، وفي الغالب، فإنّ الابن الأكبر هو من يتولّاها، فإذا حَكَم هذا وتوفّي، انتقلت إلى ابنه الأكبر، وهكذا...

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص495.

وللحكّام المخوّلين بالحكم والقضاء عندهم صلاحيّات مماثلة، فقد كانت العرب ترجع إليهم في أمورها، وتتحاكم إليهم في منافراتها ومواريثها، ومياهها ودمائها، فكان هؤلاء يحكمون بينهم، ويفصلون في خصوماتهم، ويبدون فيها آراءهم، ويُصدرون أحكامهم، بالإلزام تارةً، وبالحبس أُخرى، وهي أحكام لازمة التنفيذ، من دون أن يكون لأحد من الرعيّة الحقّ في نقضها أو معارضتها.

كما كان للكاهن ورجل الدين المكانة والمنزلة نفسها في المجتمع الجاهليّ، ولهم امتيازات خاصّة، ومنهم يأخذ الناس شرعهم وأحكام دينهم، ولهم القضاء والحكم بين الناس، لأنّهم ألسنة الآلهة على الأرض، فهم الآمرون والناهون باسمها، وهم من يقرّبون الناس إليها[1].

إنّ وجود هذه الامتيازات المذكورة، وهذا التفاضل بين طبقات الناس، لم يكن محصورًا في الجزيرة العربيّة وفي الشرق الأوسط فحسب، كلّا، فالغرب لم يكن بعيدًا عن ذلك كلّه، بل كان ذلك هو الرائج والمعمول به في الغرب إلى ما قبل عصر النهضة. فالحاكم - في الفكر السياسيّ للأنظمة الحاكمة في الممالك والأمبراطوريّات الغربيّة - ليس مسؤولًا تجاه أحدٍ من الناس، وإنّما هو مسؤول تجاه الله وحده. وفي مقابل ذلك، فالناس مسؤولون تجاه حاكمهم، وعليهم تجاهه واجبات ووظائف، مع كونهم لا يحقّ لهم أن ينتخبوه، فضلًا عن أن يعزلوه، كما ليس لهم أن يخضعوه للحساب والمساءلة، فالله هو الوحيد الذي يحقّ له أن يساءله وأن يحاسبه. والعجيب في الأمر، أنّ سؤاله عمّا إذا كان يمتثل أو لا يمتثل أوامر الله خارج أيضًا عن حدود صلاحيّاتهم وما هو مسموح لهم به، مع

---

(1) المصدر نفسه، ص498.

أنّ الله ـ بزعمهم ـ هو من يعيّن الحاكم وينصّبه! فالعلاقة التي كانت تجمع الحاكم بالمحكومين آنذاك، تتمثّل في أنّ له عليهم حقوقًا، وليس عليه واجبات، وأمّا هم فعليهم واجبات، ولا حقوق لهم[1].

وفي ظلّ هذا الوضع المزري، جاء الإسلام ليدعو إلى العدالة، وليعيد للناس اختيارهم وإرادتهم، وليشيّد نظامه السياسيّ على العدل والقسط بوصفه أصلًا أساسًا، وحقًّا من الحقوق التي لا يجوز لأحد سلبها ولا المسّ بها. وثمّة عدد كبير من الآيات التي تشير إلى أهمّيّة مبدأ العدل في النظام السياسيّ الإسلاميّ[2]. وشيئًا فشيئًا واجه الإسلام معتقدات الجاهليّين وآراءهم في ما يتعلّق بمبادئ السياسة والاعتقاد، ووجّه إلى بعض هذه المعتقدات ضربة قاسية.

فمن ناحيةٍ: نفى الحقّ في الحكم والتشريع والتقنين عن غير الله تعالى، معتبرًا ـ وبشكلٍ صريح لا مواربة فيه ـ أنّ هذا الحقّ هو من مختصّات الباري تعالى وحقوقه الحصريّة، إذ قال: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ مُفَصَّلًا﴾[4]، إلى غير ذلك من المواضع التي أكّد فيها الكتاب العزيز على هذه الانحصاريّة[5].

---

(1) محمود صناعي، آزادى فرد وقدرت دولت، ص 78.

(2) انظر ـ مثلًا ـ: سورة المائدة: الآيتان 8 و42؛ سورة الأنعام: الآية 152؛ سورة الأعراف: الآية 29؛ سورة يونس: الآية 47؛ سورة الحديد: الآية 25.

(3) سورة يوسف: الآية 40.

(4) سورة الأنعام: الآية 114.

(5) انظر: سورة الأنعام: الآية 57؛ سورة يوسف: الآية 67؛ سورة القصص: الآية 88؛ سورة غافر: الآية 12.

كما نفى القرآن كلّ ولايةٍ غير ولاية الله، فالولاية مختصّة بالله تعالى وحده، كما في الآية: ﴿أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِى مِن دُونِىٓ أَوۡلِيَآءَ﴾[1]، والولاية في المفهوم القرآنيّ ركن الطاعة الأساس، بل إنّ القبول بحكومة أهل الظلم والجور والرضا بسلطتهم هو أمر ينفيه القرآن بشكل قاطع، مذكّرًا بمرارة تجارب خاضها الأقدمون بشقّ الأنفس، ووقعوا تحت وطأتها، نتيجة لرضاهم بالحكومات والأنظمة الجائرة المتعاقبة على مرّ التاريخ، كما قال تعالى: ﴿وَتِلۡكَ عَادٞۖ جَحَدُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَعَصَوۡاْ رُسُلَهُۥ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَمۡرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٖ﴾[2]. كما نفى القرآن ما كان للكهنة ورجال الدين من امتيازات مجعولة، وذلك قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[3]، كما أوضح للناس جميعًا ما كان يفعله أولئك من الاستعلاء على الخلق، والفساد في الأرض، والاستغلال السيّئ لأموال الناس وأملاكهم، ومن قطعهم الطريق إلى الله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ﴾[4].

وعلى مستوًى آخر، فقد أدان رجال الدين الذي تلبّسوا بلباس العلم والدين، ومع ذلك، فهم لا يتورّعون عن تأييد السياسات والأنظمة الباطلة، قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبٗا مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡجِبۡتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا﴾[5].

---

(1) سورة الكهف: الآية 102.

(2) سورة هود: الآية 59.

(3) سورة التوبة: الآية 31.

(4) سورة التوبة: الآية 34.

(5) سورة النساء: الآية 51.

ومن ناحية أُخرى: فإنّ النظرة الإسلاميّة تتلخّص في الاعتقاد بأنّ القوانين الأصليّة هي من وضع الله تعالى وحده[1]، وفي أنّه تعالى قد بيّن للمسلمين الشروط والمواصفات التي يجب أن تتوفّر في الشخص الذي له الأهليّة لأن يحكم بلادهم ويتولّى أمرهم، ومن أبرز هذه الصفات: العلم والعدل. ولكنّ هذا لا يعني أنّ الشعب في الإسلام لا يملك الحقّ في تقرير مصيره، بل على العكس من ذلك، فإنّ الإسلام يجعل لهم دورًا كبيرًا وموقعيّةً متميّزة ومؤثّرة في عمليّة الحكم، وفي إدارة البلاد. ويشهد لذلك: الأمر الموجّه للنبيّ (ص) بالشورى، وبضرورة مشاركة الناس آراءهم في عمليّة إدارته (ص) للمجتمع، وذلك على الرغم من أنّه (ص) هو الواسطة بين الناس وبين الوحي والحكم الإلهيّ، وعلى الرغم من أنّه (ص) حائز على أرفع المقامات المعنويّة. هذا الأمر الذي دلّت عليه الآية الكريمة: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[2]. كما إنّ النظام الاجتماعيّ في الإسلام يقوم بشكلٍ أساس على مبدأ الشورى واستطلاع الرأي، والتعرّف على وجهات النظر مهما بدت مختلفة ومتفاوتة. قال تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾[3]. ومن هنا نجد أمير

---

(1) إنّما استخدمنا تعبير (القوانين الأصليّة): هنا، لنشير إلى كون مجال التشريع والتقنين مفتوحًا ومتاحًا للناس في جملة من الموارد، منها، ما يعبّر عنه الشهيد الصدر (ره) بمنطقة الفراغ وموارد الإباحة، ومنها، ما يرتبط بالتطبيق وتعيين المصاديق، ومنها، التقنين على أساس المصالح التي لا تنافي بينها وبين عمومات الشريعة المقدّسة، ومنها، ما يرتبط بتشخيص عناوين الضرر والحرج (العناوين الثانويّة): في موارد خاصّة، و.. ولمزيد من التوضيح والتعميق، انظر: محمّد علي إيازي، **«موانع ومشكلات نظرى تحقّق جمهوريت در جامعه مدنى»**، جمهوريت وانقلاب اسلامي، (مجموعه مقالات)، ص 251.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

(3) سورة الشورى: الآية 38.

المؤمنين (ع) يسعى لاكتساب بيعة الناس له بعد أن آل أمر الحكم والحكومة إليه، ما يرشد إلى أنّه (ع) لم يكن يرى في الحكومة إرثًا عائليًّا، ولا في الحاكم ممثّلًا لله لا يجوز انتقاده، بل الحاكم عنده (ع) مسؤول أمام رعيّته، ولا توجد أيّ خطوط حمر تمنع الناس من محاسبته ومساءلته.

وفي هذا يقول (ع): «أمّا بعد.. فقد جعل الله لي عليكم حقًّا بولاية أمركم، ولكم عليّ من الحقّ مثل الذي لي عليكم، فالحقّ أوسع الأشياء في التواصف، وأضيقها في التناصف، لا يجري لأحدٍ إلّا جرى عليه، ولا يجري عليه إلّا جرى له، ولو كان لأحدٍ أن يجري له ولا يجري عليه لكان ذلك خالصًا لله سبحانه دون خلقه، لقدرته على عباده، ولعدله في كلّ ما جرت عليه صروف قضائه»[1].

فالحكومة عند عليّ (ع) لا توجب تخصيص الحكّام ورجال الدولة بمعاملة متميّزة، ولا تؤهّلهم لنيل امتيازاتٍ خاصّة، كما لا ينبغي بها أن تحجبهم عن الناس، ولا أن تجعلهم بعيدين عن متناولهم، وقد كان (ع) يحثّ عمّاله على الاتّصال بالناس والتواجد بينهم ويقول:

«فأنصفوا الناس من أنفسكم، واصبروا لحوائجهم، فإنّكم خزّان الرعيّة ووكلاء الأمّة وسفراء الأئمّة»[2].

وهكذا استطاع منطق الإسلام أن يفرض نظامه السياسيّ

---

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 207. وللاطّلاع أكثر حول تفاصيل هذا البحث، انظر: مرتضى مطهّري، **علل گرايش به مادیگر**، ص 201 ـ 205 هذا، وقد أشار أمير المؤمنين (ع) في: المصدر نفسه، الخطبة رقم 34؛ والكتاب رقم 50، إلى حقوق كلٍّ من الطرفين.

(2) المصدر نفسه، الكتاب 51.

والاجتماعيّ القائم على الحرّيّة والعدل في مجتمع قبليٍّ قاسٍ، كمجتمع الجزيرة العربيّة في العصر الجاهليّ، حتى بلغ الأمر حدًّا تحوّل معه الناس، فباتوا يعتبرون الحرّيّة والقدرة على انتقاد عمل الحكّام أصلًا طبيعيًّا، وأمرًا ضروريًّا لسلامة الحكومة الدينيّة، وذلك في فترةٍ زمنيّةٍ قياسيّة لم تتجاوز عصر النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين (ع)[1].

ولكنّ هذه الطريقة في الحكم، وللأسف الشديد، لم يُكتب لها البقاء والاستمرار، فإنّ السلطة المستبدّة في كلٍّ من دولة بني أميّة ودولة بني العبّاس ـ وكذا من أتى بعدهم من حكومات القهر والجور والفساد ـ لم تناسبها هذه الطريقة، فعمل أصحابها على قلب هذه الطريقة وتغييرها، وعلى إعادة المفهوم القديم للحكم والسلطة، متذرّعين بحججٍ واهية، من قبيل أنّ حكوماتهم والسلطة المخوّلة إليهم مطلقة العنان، فهم لذلك لا يجوز لهم العمل على وفق تلك الطريقة وبموجبها، فزعموا أنّ لهم عددًا من الامتيازات التي يستحقّونها دون غيرهم من الناس.

وهذه التبريرات الضعيفة والواهية لم تكن لتنطلي على أحد، فقد كان معلومًا لدى جميع الناس أنّ هذا الطرح مغرض، وأنّه أبعد ما يكون عن الدين وأدلّته، وكذا عن مصالح عامّة الناس؛ إذ كان واضحًا للجميع أنّ المنطلقات التي دعت هؤلاء الحكّام إلى إثارته والترويج له إنّما هي الرغبة في تحقيق مصالحهم الشخصيّة، وحبّهم المفرط للسلطة والسطوة والجاه.

---

(1) للمزيد من التفصيل في هذا البحث، ولمن أراد أن يتعرّف على موقعيّة حقوق الناس من الحكومة الدينيّة، انظر: محمّد علي إيازي، «**نسبت جامعه مدنى وجامعه دينى**»، تحقق جامعه مدنى در انقلاب اسلامى (مجموعه مقالات)، ص 174.

4 ـ الأحكام القضائيّة والحقوقيّة قبل الإسلام:

في ما يتعلّق بقوانين الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، لا بدّ من القول بأنّه لم تصل إلينا مدوّنات قانونيّة من فقه الجاهليّين، نظير التعليمات القانونيّة المدوّنة التي كانت في أمبراطوريّتي روما وإيران، وإنّما يمكن استفادة تعليمات القانون الجاهليّ من موارد متفرّقة مبثوثة في المصادر الإسلاميّة، أو من بعض الأقوال التي نسبت إلى رجال من أهل الجاهليّة، أو من بعض الأوامر الصادرة عن ملوكٍ جاهليّين هنا أو هناك. وبطبيعة الحال، فإنّ هذه التعليمات هي في مجملها خاصّة بحالة معيّنة من حالات التشريع، وليست قوانين عامّة على نحو ما نفهمه من القوانين.

ولمّا كانت القوانين وليدة الظروف والحاجات، ولمّا لم يكن التدوين معتمدًا في عمليّة التقنين، فقد كان التشريع أيّام الجاهليّة يختلف ـ في الفروع والتفاصيل ـ باختلاف القبائل والأماكن وطبيعة البيئة والأشخاص، ولذا، كانت عمليّة إصدار الأحكام تخضع لمؤهّلات الحاكم أو القاضي وما يمتلكه من ثقافة وسليقة وطباع.

إنّ أهمّ أصول التشريع الجاهليّ وأهمّ المنابع التي أمدّت فقه الجاهليّة بالأحكام ـ بحسب ما يستفاد من الموارد الإسلاميّة ـ ما يلي: العرف، وسنن الأوّلين. وإلى جانب هذين، فقد نجد في بعض المناطق التي شهدت تواجدًا لأصحاب الأديان الأخرى، كاليهود والنصارى، قد نجد أنّ تعاليم هذه الأديان أثّرت شيئًا ما على تشريع الجاهليّين، ودخل بعضها في قوانينهم. وممّا كان له تأثير على تشريعاتهم أيضًا: قوانين بعض دول الجوار، وأوامر أصحاب الحلّ والعقد من ملوك وسادات قبائل، فقد كانت هذه تسري إلى تشريعات

الجاهليّين، وتتحوّل لتصير قوانين متّبعةً لديهم؛ نظير بعض قوانين إيران القديمة التي اتّبعها الجاهليّون من سكّان المناطق التي كان لتلك الإمبراطوريّة نفوذ فيها[1].

والواقع ـ كما أشرنا ـ أنّ ما وصلنا من الفقه الجاهليّ هو نماذج متفرّقة من الحقوق المدنيّة والجزائيّة، وهذا كلّ ما يمكن الحصول عليه من القوانين في تلك الحقبة، إذ لم نسمع حتى الآن بوجود مفتين وفقهاء كلّفوا بإبداء آراء في معضلات تقع فتُعرض عليهم لإيجاد حلولٍ ومخارج قانونيّة لها، ولم نسمع أيضًا بوجود حكّام كُلّفوا رسميًا من الدولة القضاء بين الناس. ولم يثبت أيضًا أنّ الحكومات والقبائل كانت تثبت قوانينها وتدوّنها[2].

غير أنّ عدم تدوين الجاهليّين لفقههم، أو عدم وصول شيءٍ مدوّن منه إلينا، لا يكون دليلًا على وجود فقهٍ لديهم، ولا يعني عدم وجود منطق حقوقيّ وفقهيّ لديهم، والذي نجزم به أنّ حياة الجاهليّين من سكّان الجزيرة العربيّة، هي كحياة أيّ مجتمعٍ آخر، لا يمكن أن تخلو من القوانين المتّبعة والآراء الحقوقيّة المعمول بها، ولو في نطاق الأعراف والتقاليد والعادات المتوارثة عن الآباء والأجداد. غاية الأمر: أنّ القوانين وأنظمة الحكم وأصول التشريع كانت تتفاوت وتختلف بحسب اختلاف القبائل والأماكن، فحكم المدن يختلف عن حكم القبائل والعشائر، والحكم في المدن مغاير للحكم في الصحراء والبادية، لجهة طبيعة القوانين وأصول التشريع، وكيفيّة وآليّات التنفيذ والإجراء، وأيضًا: لجهة ظهور أو عدم ظهور العمل بالقوانين، فإنّ

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص469 ـ 475.

(2) المصدر نفسه، ص480.

حضور القانون وتطبيقه في المدن أظهر وأبرز منه في القبيلة ومجتمع البادية، وذلك تبعًا لظروف كلٍّ من المجتمعين[1].

وفي ما يأتي نشير إلى بعض النماذج من الفقه الجاهليّ التي نجد تشابهًا كبيرًا بينها وبين بعض قوانين الإسلام وأحكامه:

1 ـ الأصل في قوانين المجتمع العربيّ وأعرافه أنّ المتّهم بريء إلى أن تثبت إدانته، ففي محاكم ذلك المجتمع، كان على المدّعي أن يقيم البيّنة على صدق دعواه، وكان يكفي للمنكر لكي تثبت براءته أن يحلف. وكان هذا المبدأ القانونيّ متّبعًا أيضًا لدى الروم واليونان، ومن المحتمل أن تكون بداية العمل به هناك، ثمّ سرى بعد ذلك وانتقل إلى الجزيرة العربيّة، خلافًا لما ادّعي من أنّ قسّ بن ساعدة الإيادي، وهو أحد الحكام والخطباء المعروفين، كان هو من وضع هذه القاعدة، ثمّ تحوّلت بعد ذلك إلى عرفٍ دائم وسنّة متّبعة في تلك المنطقة[2]. نعم، تشير بعض القرائن والشواهد إلى أنّ هذه الطريقة في القضاء كانت متّبعة، وبوحي من الله تعالى، لدى أنبياء بني إسرائيل، وأنّهم كانوا يقضون بين الناس بالبيّنات والأيمان. كما ورد عن أبي عبد الله الصادق (ع) أنّه قال: «في كتاب عليّ صلوات الله عليه أنّ نبيًّا من الأنبياء شكا إلى ربّه القضاء، فقال: كيف أقضي بما لم ترَ عيني ولم تسمع أذني؟ فقال: اقضِ بينهم بالبيّنات وأضفهم إلى اسمي يحلفون به»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص481.

(2) المصدر نفسه، ص509.

(3) محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج5، ص414، ح 3 و4.

2 ـ جرت عادة أهل الجاهليّة على عقد أيمانهم عند الأماكن المقدّسة، كالمعابد وبيوت الأصنام، وأضرحة رؤساء القبائل، أو في بيوت أعيانهم وأشرافهم. وإنّما سمّي القَسَم يمينًا، لأنّ من عادتهم عند عقد الحلف بسط أيمانهم إذا حلفوا وتحالفوا وتعاقدوا وتبايعوا[1].

3 ـ ذُكِر لقبول شهادة الشهود شروط ومواصفات، لا بدّ من توفّرها في الشاهد لإحراز أنّه لا يكذب، وحذرًا من الوقوع في خطأ في الحكم والقضاء. فقد ورد في شريعة اليهود أنّ الشاهد لا يجوز أن يكون مقامرًا، ولا مرابيًا، ولا ممّن يهتكون حرمة السبت، ولا ممّن لا يلتزمون بشريعة اليهود وأحكامها، كما لم يجيزوا للقاضي أن يكون سكّيرًا شاربًا للخمر[2].

وأمّا في الجاهليّة، فلم يكن لهذه المسائل وجود، وإنّما الذي كان مطروحًا آنذاك هو كلّيّات المسائل، فلا يجب في الشاهد عندهم أن يكون عدلًا، ولا أن يكون مطّلعًا على الأحكام أو عاملًا بها، وإنّما كان يكفي لقبول شهادته أن لا يكون في معرض الكذب أو الاتّهام به.

4 ـ يعتبر العدل بما له من المفهوم العامّ واحدًا من الأصول العقلائيّة المتّفق عليها بين الناس قاطبةً. غير أنّ فكرة تحقيق العدالة تختلف بين البشر باختلاف الأزمنة وتبدّل بتبدّل الظروف والأوضاع، فقد يكون حكم من الأحكام عدلًا عند

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص 510.

(2) المصدر نفسه، ص523؛ انظر أيضًا: **العهد القديم**، مصدر سابق، حزقيال، باب 44، ص21 ـ 25؛ سفر اللّاويين، باب 10، ص9 ـ 10.

قوم، وفي زمانٍ، وقد يكون ظالمًا عند آخرين، أو في زمانٍ آخرٍ؛ لأنّ الظروف التي استوجبت اعتباره حقًّا وعدلًا تغيّرت وتبدّلت. وكثيرًا ما يكون السبب في ذلك أنّ مصالح الحكّام وأغراضهم لم تعد تنسجم مع هذا الحكم، فكانوا يحاربونه لذلك، ويروّجون له على أساس أنّه من مصاديق الظلم والباطل. وقد نبّه القرآن الكريم على ذلك، في قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾[1]، كما أشار إلى ضرورة أن يكون الحكم والقضاء مستندًا إلى العدل في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾[2].

ومن ناحية أُخرى، فالقرآن يؤكّد على أنّه ليس كلّ حاكم وقاضٍ يجوز الترافع والتخاصم لديه، قال عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ﴾[3].

وعن آليّة تحقيق العدالة في الإسلام، نجد أنّ النبيّ الأعظم (ص) يجعل القضاء بين الناس بالبيّنات والأيْمان، إمضاءً منه للسيرة العرفيّة القائمة على العمل بهذه الطريقة، والتي هي - كما عرفنا سابقًا - طريقة الأنبياء السابقين: ؛ وفيما كان بعض الناس يصرّ على النبيّ (ص) لكي يقضي بينهم بعلمه الباطنيّ وبوسائل غير طبيعيّة، فقد كان (ص) يجيبهم قائلًا: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات

(1) سورة المائدة: الآية 49.

(2) سورة النساء: الآية 58.

(3) سورة البقرة: الآية 188.

والأيمان»[1]، رافضًا أن يستخدم في الكشف عن الحقّ غير الوسائل المتاحة الطبيعيّة والمتعارفة.

كما حذّر القرآن من مغبّة امتناع بعضٍ عن الشهادة، ولو حفظًا للمصالح والمنافع، أو خوفًا من العواقب، قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[2][3]. ويؤكّد القرآن في غير آية على أنّه يشترط في الشاهد أن يكون عدلًا مؤمنًا، ففي سورة الطلاق ـ مثلًا ـ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[4][5]. وفي كيفيّة إحراز صفة العدالة في الشاهد، اكتفى الإسلام بكلّ ما من شأنه أن يفيد الوثوق بها؛ وهي طريقة الأقدمين، بل سيرة العقلاء قاطبةً على العمل بها، وقد أمضاها الإسلام وأقرّها. ومن هنا، يمكن القول إنّ الأحكام القضائيّة والقانونيّة في الإسلام لم تكن بعيدة أو أجنبيّة عن الأساليب المتّبعة لدى العرف، بل هي ـ في مجملها ـ مستمدّة من تجارب السلف وسير الأنبياء السابقين؛ ولو أنّنا تتبّعنا هذه الموارد موردًا موردًا، لوجدنا أنّ غالبيّة أحكام الإسلام في البعد القضائيّ والحقوقيّ هي ـ كأحكامه في أبواب العبادات والاقتصاد ـ إمضائيّة لا تأسيسيّة، باستثناء قلّةٍ قليلة منها.

---

(1) محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج 5، باب أنّ القضاء بالبيّنات والأيمان، ص414.

(2) سورة البقرة: الآية 140.

(3) استدلّ المحقّق الأردبيليّ (ره) بهذه الآية على لزوم إقامة الشهادة وحرمة كتمانها. انظر: أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 870.

(4) سورة الطلاق: الآية 2.

(5) استدلّ بعض الفقهاء على شرطيّة العدالة بآية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (سورة الحجرات: الآية 6). انظر: محمّد حسن النجفيّ، **جواهر**=

أ) الحقوق المدنيّة والجزائيّة وسابقتها في الجاهليّة:

عرفنا سابقًا، في ما ذكرناه في مبحث الأحكام القضائيّة، أنّه لم يكن في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام وجود لأيّ مدوّناتٍ قانونيّة؛ والقانون الوحيد الذي كان على شكل مدوّناتٍ آنذاك هو ما في العهدين القديم والجديد، اللّذين عمل بها اليهود والنصارى، وبعض من تابعهم أو تأثّر بهم من غير أهل الكتاب.

وقد أخذ الجاهليّون بمبدأ تفاوت الحقوق، فجعلوا تقدير الحقّ على أساس درجات الإنسان ومكانته، ومنزلة القبيلة ومكانتها، فمن أمثلة ذلك:

1 ـ دية الملك أعلى من دية سيّد القبيلة، ودية سيّد القبيلة فوق ديات الآخرين.

2 ـ دية رجل من سواد قبيلةٍ قويّة هي ضعف دية رجلٍ من درجته ومنزلته في قبيلة ضعيفة.

3 ـ دية الرجل هي ضعف دية المرأة.

4 ـ دية الحرّ أعلى من دية العبد.

5 ـ الحرّ، ولو كان حرّ الرقبة حين الولادة، إلّا أنّه قد يصير عبدًا، وذلك إذا أفلس ولم يتمكّن من الوفاء بما عليه من دَين للآخرين، فإنّه بإفلاسه هذا وعدم تمكّنه من أداء الدين يصير عبدًا لدائنيه.

6 ـ العشيرة مسؤولة عن أيّ جريمة تقع في حماها، فإذا لم تقم

= **الكلام**، 43 مجلّدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، ج13، ص279؛ وأحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 866.

بتسليم الجاني إلى الحاكم، أمهلهم الحاكم أربعة أيّام للبحث عنه وتسليمه، وإلّا صودِرت أموالهم، وأُودِعت في خزانة الحكومة أو المعبد رهنًا[1].

7 ـ لو زنى رجل، بأن يتّصل بامرأة محصنة ـ أي: ذات بعل ـ غريبة عنه، فعقوبته الرجم بالحجارة حتى الموت[2].

وقد توزّع الموقف القرآنيّ من هذه الأعراف والمراسيم على

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص489.

(2) لا يخفى أنّ وجود هذه الأحكام والقوانين في مكّة لا ينافي انتشار الزنا في الفترة الوجيزة التي سبقت المبعث النبويّ المبارك، لوضوح أنّ وجود الأعراف والقوانين شيء وعمل المجتمعات والحكومات بها شيء آخر. وما أكثر الحكومات التي دوّنت فيها القوانين، ومع ذلك فلا يعمل ولا يلتزم بها أهلها ولا حكّامها، بل يعجز أحدهم عن أن يعطي الآخر ما له من حقوق، وأن يؤدّي ما عليه من واجبات. نعم، السبب الرئيس في هذه الانتهاكات لقانون البلاد هم أهل الحكم وزعماء القبائل، ومن هناك يبدأ الخلل كلّه، فقد كان هؤلاء يلجأون إلى اعتماد سياسة التفاوت الطبقيّ كلّما وجدوا أنّ مصالحهم أو دفع المخاطر عنهم تتوقّف على ذلك. ويمكن القول إنّ فساد الشعوب والأمم السابقة ونزوعهم نحو الفحشاء والمنكر ومخالفتهم للقوانين والأنظمة لم تكن باختيارهم وبملء إرادتهم، وإنّما هي نتيجة طبيعيّة وحتميّة لفساد رؤسائهم وحكّامهم، فقد كان التمييز الطبقيّ في الحقوق والواجبات، وسائر السياسات الظالمة التي اتّبعوها، هي التي تدفع الناس نحو انتهاك القوانين ما يؤدّي إلى الفساد وحلول الهرج والمرج، وبالجملة، فإنّ مخالفات الحكّام والزعماء كانت بمثابة الضوء الأخضر للناس في أن يُقدموا ـ هم أيضًا ـ على المخالفة والعصيان. وهذا ما كان يحدث في العصر الجاهليّ، إذ بلغ فساد الحكّام والزعماء حدًّا جعل الزنا والظلم ينتشران بشكل فظيع بين الناس، بل جعل اختطاف الرجل للمرأة أو خداعها لممارسة الفاحشة معها من دواعي تفاخره وتباهيه على الأقران، وهو معنى ما يُقال: «الناس على دين ملوكهم». (انظر: علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص560).

أقسام ثلاثة: فقد أيّد بعضها، وردّ بعضها نهائيًا، وتلقّى قسمًا ثالثًا منها بالقبول بعد إصلاحها وتعديلها.

فمن القسم الأوّل: تكريس التفاوت والتقسيم الطبقيّ، وإعطاء امتيازات لبعض الأفراد أو القبائل على حساب الآخرين، وبغير وجه حقّ. فالقرآن يرفض ذلك رفضًا قاطعًا، ويعتبر التنوّع الطبقيّ في المجتمع أمرًا طبيعيًا، الغرض منه هو التعارف والتقارب، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[1]. والناس في القرآن سواسية، لا فضل لأحدهم على الآخر، ففي باب القصاص والديات ـ مثلًا ـ يؤكّد القرآن على لزوم التكافؤ في القصاص وأخذ الدية، وأنّ الوليّ في القصاص يتبع أثر الجاني ويفعل كفعله. يقول عزّ وجلّ: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[2]، ويقول أيضًا في باب القصاص: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾[3]، وإذا ما اختار أحد الاقتصاص والمجازاة ممّن اعتدى عليه، كائنًا من كان المعتدي، فلا يجوز له أن يجازي إلّا بمثل ما عُمِل به، فإذا اقتُطِع منه عضو اقتصّ من القاطع كذلك، قال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾[4]، وقال في موضع آخر: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾[5]، ويؤكّد في موضع آخر على الفكرة نفسها، ولكنّه يشير ـ أيضًا ـ إلى أنّ لهذا المبدأ حضورًا تاريخيًا عريقًا، منذ شريعة نبيّ

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة الشورى: الآية 40.

(3) سورة البقرة: الآية 178.

(4) سورة النحل: الآية 126.

(5) سورة النساء: الآية 92.

الله موسى (ع): ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[1]، فهذا ردّ واضح وصريح من القرآن وإبطال للقانون الجاهليّ القائل بأنّ القبيلة كلّما كانت أقوى كلّما كانت الدية لأفرادها أعلى، بل النفس بالنفس، لا أزيد[2].

ومن المسائل المهمّة هنا أيضًا: محاربة القرآن لظاهرة استعباد المدين الذي لم يتمكّن من سداد ديونه، كما صرّحت به الآية الكريمة: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[3].

كما دلّت آيات كثيرة على أنّ المجرم ومرتكب الخطأ هو فقط من يتحمّل أعباء ووزر ما ارتكبه، دون الآخرين، وإن كانوا أقارب له، كقوله: ﴿...وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[4][5]، مع أنّ الذي كان

---

(1) سورة المائدة: الآية 45.

(2) لتفسير هذه الآية والتعرّف على الوقائع التاريخيّة المرتبطة بها، انظر: محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، 251؛ محمد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج42، ص66. وللتعرّف على الروايات الواردة في بيانها وتفسيرها يمكن الرجوع إلى، محمد الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج21، ص29، ح 3. وللمزيد من التفصيل في هذه المسألة، انظر: محمد علي إيازي، «**زبدة البيان وتفاسير فقهى اهل سنت**»، مصدر سابق، ص 54.

(3) سورة البقرة: الآية 280.

(4) سورة الأنعام: الآية 164.

(5) وهذه الآية وإن كانت واردة في سياق آيات مرتبطة بالقيامة، وإن كانت في معرض التأكيد على أنّ أحدًا لا يتحمّل وزر المعصية عن أحد، إلّا أنّها في الوقت عينه تصلح للدلالة على واحد من المبادئ الحقوقيّة والقوانين الاجتماعيّة، وهو أصل أنّ المجازاة أمر شخصيّ لا يجوز التعدّي فيه إلى الغير مهما كان قربه=

معمولًا به في الجاهليّة هو أنّ دية القتيل، ولو في القتل الخطأ، كانت تُؤخذ من أهل القاتل وذوي قرابته وعشيرته، فهي تعقل بذلك عن أبنائها، ويحمل أفرادها بقدر ما يطيقون، ويُقال لذلك: المعاقلة، ويُقال لعشيرة الرجل ومن عليهم دفع الدية عليه: عاقلة الخاطئ[1]. ولا تتحدّث آيات القرآن عن هذا الموضوع، وإنّما تحدّثت عنه الروايات والأخبار الواردة[2]. وممّا ينبغي أن يُعلم هنا: أنّ النقاش في أصل هذه الطريقة - أعني: دفع الدية من قبل أقارب المجرم - مفتوح على مصراعيه، وأنّ للبحث في إمكانيّة تنفيذها والعمل بها، ولا سيّما في الأوضاع والظروف الراهنة، مجالًا واسعًا. ثمّ هل يمكن تعميم هذه الطريقة والاستفادة منها في غير باب الديات؟ وهل يمكن عدّها أحد الحلول النافعة والمناسبة في باب نظام التأمين أيضًا، كما كانت كذلك في مسألة الدية؟

وكذلك، فمن العادات السيّئة في الجاهليّة: أنّ المسؤوليّة عن الجرائم بحسب التشريع الجاهليّ تنتقل من الفاعل إلى ذوي قرابته الأدنين ثمّ الأبعدين، فالعشيرة أو القبيلة في حالة عدم التمكّن من القصاص وأخذ الحقّ من الفاعل، فالقبيلة مسؤولة عن كلّ عمل يقوم به أحد أفرادها، وعلى كلّ أفرادها تحمّل مسؤوليّة أيّ فردٍ من

= من الجاني وصلته به، فالأب - مثلًا - لا يُعاقَب على جريمة ارتكبها ابنه، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وفي الطرف المقابل أيضًا: فالابن لا يُعاقَب نيابةً عن أمّه، وهكذا.. وقد دلّت الروايات الواردة في تفسير الآية على ذلك. انظر: محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج65، ص262؛ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **التوحيد**، ص 460؛ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسّسة آل البيت (ع)، ط 1، 1413ق، ج1، ص204.

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص488.

(2) انظر: محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج19، ص300.

أفرادها، ويمكن أن تتوزّع على زعيم القبيلة التي ينتمي إليها وعلى أفراد عشيرته. فالقاتل ـ مثلًا ـ إذا لم يُسَلَّم للاقتصاص منه بقتله، أو لم يتمكّن أهل القتيل من قتله، انتقل حقّ أهل القتيل إلى قتل أقرب الناس إليه، ثمّ الأبعد، وهكذا.. أخذًا بثأر القتيل، ويؤدّي ذلك إلى التوسّع في القتل في الغالب، مع عدم سقوط حقّ ذوي القتيل في البحث عن القاتل لقتله[1]. ولذا تصدّى القرآن لهذا القانون، معتبرًا أنّ كلّ فردٍ مسؤول عن سلوكه وأفعاله. وقد أوكل القرآن مهمّة معالجة مشكلة انتشار الجريمة وازدياد عدد المجرمين والخارجين عن القانون إلى الرقابة العامّة، وإلى مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن أحكام الجاهليّين وعاداتهم في باب القوانين الجزائيّة: إثبات القتل بالقسامة. فإذا قُتِل رجل في موضع أو بين قوم ولم يُعرف قاتله، وكان أولياء القتيل يرون أنّ دم صاحبهم في أصحاب هذا الموضع أو في هؤلاء القوم، وأنّ القاتل بينهم، ولم تتوفّر لديهم بيّنة عادلة كاملة تشهد على قتل القاتل إيّاه، استحلف أولياء القتيل خمسين يمينًا، أنّ فلانًا الذي ادّعوا عليه بالقتل قد انفرد بقتل صاحبهم ما شركه في دمه أحد، فإذا حلفوا خمسين يمينًا استحقّوا دية قتيلهم، وأمّا لو أبوا أن يحلفوا، حلف المدّعى عليه وبرئ، وإن نكل المدّعى عليه وامتنع عن اليمين هو أيضًا خُيِّر ورثة القتيل بين قتله أو أخذ الدية من مال المدّعى عليه[2]. ولم ترد آية في باب القسامة لتؤيّد هذا الفعل، ولكن ورد في هذا الباب روايات كثيرة[3]. تتحدّث هذه الروايات عن عدد

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص 488 ـ 489.

(2) المصدر نفسه، ص524.

(3) محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج19، ص114، باب 9 ـ 11؛ باب 3، ص 219؛ باب 12، ص 287.

القسامة، وعن الموارد التي يمكن فيها إثبات القتل بالقسامة، وعن كيفيّة إجرائها. وفي حقيقة الأمر، فإنّ المستفاد من هذه الروايات هو أنّها تؤيّد هذه الطريقة الموجودة، وتعتبرها واحدة من وسائل إثبات الجناية والقتل، وذلك على الرغم من تدنّي النسبة لإمكان الاستفادة منها عمليًّا في مجتمعاتنا المعاصرة، لمكان أساليب التحقيق المتنوّعة التي تكاد لا تصل النوبة معها إلى القسامة. وهذه الروايات المذكورة، وإن كانت تُثبت إمكان الاعتماد على القسامة، إلّا أنّها لا تدلّ على أنّها الوسيلة الوحيدة لذلك، إذ لا دلالة فيها على عدم جواز إثبات جريمة القتل بالوسائل الأُخرى، كمعرفة ساعة حصول القتل، ووقت ذهاب المتّهم وإيابه، وأخذ بصمات أصابعه، واستكشاف دوافع القتل وارتكاب الجريمة، وغير ذلك، العشرات من الوسائل الأُخرى، فيها القديم والحديث. وهذا كما إنّ دية العاقلة لم تكن هي الوسيلة الوحيدة لتعويض أهل القتيل عن خسارتهم وللضغط على غريمهم.

ونرى من المناسب هنا أن نشير إلى: أنّ كثيرًا من أحكام الإسلام الجزائيّة تشبه، وإلى حدٍّ كبير، القوانين المبثوثة في العهد القديم، وإن كانت قد تغيّرت في بعض الموارد.

ب) القوانين والأحوال الشخصيّة في الجاهليّة:

تتمتّع الأحوال الشخصيّة في الجاهليّة بدرجة أكبر من الوضوح، وتبدو فيها ملامح النظام القانونيّ المتكامل بشكل أبرز من غيرها. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ قوانين الأحوال الشخصيّة تتكوّن بشكلٍ طبيعيّ وعرفيّ؛ ذلك لأنّها تتفاعل مع تجارب الناس في كافّة المجتمعات، ومن بينها مجتمع الجزيرة العربيّة، كما إنّ انتشار أيّ سنّة متّبعة أو منهج دينيّ معمولٍ به في منطقة ما، كان يؤدّي،

وبشكلٍ عفويّ، إلى سرايتها إلى سائر المناطق، حتى وإن كان أهلها من غير المعتقدين بهذا الدين، أو من غير العاملين بهذه العادة.

ونشير هنا إلى بعض النماذج والأمثلة لهذه الأحوال والقوانين:

1 ـ يحقّ للرجل في التشريع الجاهليّ أن يخلف على امرأة أبيه بعد موته، كما يحقّ له الجمع بين الأختين، وإن كان كلّ من هذين النكاحين قبيحًا عندهم، حتى عُرِف الأوّل منهما بـ: (نكاح المقت)[1].

وكذلك حُرِّم الزواج بالأختين في شريعة اليهود، وجاء التصريح بذلك في التوراة[2].

وأمّا القرآن الكريم، فقد خالف في كلا الموردين صراحةً، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[3]، وفي الآية التالية، وبعد تحريم نكاح الأمّهات والبنات والأخوات والعمّات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت وغيرهنّ، قال تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[4]، والمستفاد من قوله (إلّا ما قد سلف) في كلتا الآيتين: أنّ أهل الجاهليّة كانوا يقومون بهذا العمل، وأنّ قيام أحد بهذا العمل قبل الإسلام مغتفر وقابل للعفو بعده.

2 ـ من العادات المستمرّة التي تعدّ من الأحوال الطبيعيّة التي كانت سائدة في الجزيرة العربيّة: ما يُعرف بـ: (تعدّد

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص528 ـ 529.

(2) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر اللّاويين، باب 18، ص 18.

(3) سورة النساء: الآية 22.

(4) سورة النساء: الآية 23.

الزوجات). ففي الجاهليّة، لم يكن ثمة حدود للرجل ولا عدد معيّن من النساء اللّاتي يمكن له أن يتزوّجهنّ في الوقت نفسه، حتى إنّ بعضهم كان له عشر زوجات. وبحسب الظاهر، فإنّ المعدمين والفقراء من الرجال كانوا يقتصرون على الزواج بامرأةٍ واحدة، وأمّا الميسورون والأغنياء، ولا سيّما زعماء القبائل، فقد كان لهم عدد كبير من النساء. ولم يكن تعدّد الزوجات مقصورًا على العرب الجاهليّين فحسب، بل يمكن عدّه ظاهرة كانت متفشّيةً لدى بعض الشعوب، كاليهود، والساسانيّين في إيران، وغيرهم.. بل يمكن أن نعثر في الوثائق اليونانيّة على أنّ الرجل منهم كان يحتفظ ببضع مئات من النساء في داره[1]. وكذلك في العهد القديم، طرحت مسألة تعدّد الزوجات بوصفها واحدة من العادات التي تقتضيها الطبيعة[2]، وورد في قصص الأنبياء والشخصيّات المعروفة في بني إسرائيل أنّ العادة كانت جارية على اتّخاذ عدد من الزوجات واقتناء العديد من الجواري، وقد كثر ذلك عند الملوك من بني إسرائيل وغيرهم[3].

وإلى حدٍّ ما، فقد أيّد القرآن هذا الديدن المتّبع، ولكن بعد ضبطه وتقييده، قال تعالى: ﴿...فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، نقلًا عن، سعيد نفيسي، تاريخ اجتماعي ايران از انقراض ساسانيان تا انقراض صفويان، ص 241.

(2) انظر: العهد القديم، مصدر سابق، صموئيل الأوّل، باب 1، ص 3؛ سفر التثنية، باب 21، ص 15.

(3) انظر: المصدر نفسه، سفر التكوين، باب 16، ص 2، وباب 30، ص 3؛ سفر الخروج، باب 2، ص 7 ـ 11؛ سفر التثنية، باب 21، ص 10 ـ 14.

﴿تَعُولُوا﴾[1]. ولعلّ من نافلة القول إنّ تعدّد الزوجات لم يكن أمرًا ابتكره الإسلام وأسّس له لكي يرد الإشكال على الإسلام بسببه، بل على العكس من ذلك، فإنّ الإسلام - من جهةٍ - شذّب هذه الظاهرة وشخّص لها حدًّا معيّنًا. ومن جهةٍ أُخرى، جعل لها شروطًا وقيودًا ثقيلة وصارمة، فقال عزّ وجلّ: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[2]، فكلّ من يعتنق الإسلام، لو أراد أن يعمل بمبدإ تعدّد الزوجات، فعليه أن يتقيّد بما فرضه الإسلام فيه من الحدود والشروط، وإلّا، لم يجز له العمل بها أصلًا[3].

3 - ومن عادات الجاهليّة في باب النكاح أيضًا، ما قد يُسَمّى: النكاح المختلط. وله عندهم أنواع وأشكال مختلفة. منها: أن يُتيح الزوج لزوجته فرصة الزواج من رجل آخر لمدّة محدودة مع بقائها على عصمته، لكي تنجب له نسلًا أفضل، فكان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسّها حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي تستبضع منه، فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها إذا أحبّ، وإنّما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد وتحسين النسل، وكان هذا النكاح يُسمّى عندهم «نكاح الاستبضاع».

ومن أشكال النكاح المختلط أيضًا: أن يجتمع الرهط من

---

(1) سورة النساء: الآية 3.

(2) سورة النساء: الآية 3.

(3) للوقوف على تاريخ مسألة تعدّد الزوجات وما هو الموقف منها في تفسير القرآن، انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج3، ص316 - 317؛ علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص547.

الرجال، لا يزيد عددهم على العشرة، فيدخلون على المرأة كلّهم، فيصيبونها، فإذا حملت ووضعت ومرَّ ليالٍ بعد أن تضع حملها أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم ـ وفقًا لأعراف ذلك الزمان ـ أن يمتنع عن تلبية دعوتها، حتى يجتمعوا عندها، فتقول لهم: قد عرفتم الذي كان في أمركم، وقد ولدْتُ، فهو ابنك يا فلان، فتسمّي من أحبّت باسمه، فيُلْحَق به ولدها، ولا يستطيع الرجل أن يمتنع منه، فيُنسَب المولود إليه في أعرافهم وقوانينهم.

ومن أشكال هذا النكاح أيضًا: أن يجتمع كثير من الناس فيدخلون على امرأة من البغايا (ذوات الأعلام)، اللّواتي لا يمتنعن ممّن يجيء إليهنّ، وينصبن على أبوابهنّ الرايات، ليُعْرَفْنَ بذلك، فمن أرادهنّ دخل إليهنّ، فإذا حملت إحداهنّ ووضعت، جمعوا لها، ودعوا لها الكهنة وأهل القيافة والفراسة، فألحقوا ولدها بالذي يرون، على أساس الملامح المشتركة بينهما، فيُدعى ولدًا له ويُنسب إليه، فلا يستطيع الرجل الامتناع عن قبوله[1]. فلمّا بعث الله محمّدًا (ص) بالحقّ هدم نكاح الجاهليّة إلّا نكاح اليوم، وهو النكاح القائم على العقد وتعيين الزوج، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾[2].

ولم يكتفِ القرآن بذلك، بل نهى حتى عن النظر إلى غير المحارم من النساء، وأوجب على النساء الانتباه والحذر لأنفسهنّ حرصًا على سلامة النظام الأخلاقيّ للأسرة. قال تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، مصدر سابق، ص 333 ـ 334.

(2) سورة المؤمنون: الآيتان 5 و6.

﴿ظَهَرَ مِنۡهَاۖ﴾[1]، كما حذّر في العديد من آياته من انتشار الفساد والفحشاء في الأسرة[2]. وهذه الأوامر والتكاليف محصورة في نطاق السنن والقوانين العرفيّة، وإلّا، فمع انتشار الزنا والتجاهر به وبروزه إلى العلن، تخرج المسألة عن حدّها الطبيعيّ وعن نطاق القوانين المدنيّة، ويصبح لها أحكام أخرى.

4 ـ وقد أشار أهل الأخبار إلى وجود أنواع أخرى من الزواج عند العرب، منها: «نكاح الشغار»، وهو أن يزوّج الرجل ابنته على أن يزوّجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق، وذلك كأن يقول الرجل للرجل: زوجني ابنتك، وأزوّجك ابنتي، أو زوّجني أختك وأزوّجك أختي[3]. وقد أبطل الإسلام هذا النكاح أيضًا، فجعل المهر والصداق شرطًا لازمًا في الزواج، بل يمكن القول إنّ الإسلام أبطل كلّ أشكال الزواج القائم على المقايضة، فالزواج في الإسلام عقد مستقلّ، لا يمكن مبادلته ولا المقايضة عليه، ولا يمكن جعله بدلًا أو عوضًا في معاوضة أو معاملة. علمًا بأنّ المهر والصداق، وعلى الرغم من أنّه كان يُعدّ فريضةً لازمةً عند الجاهليّين لصحّة عقد الزواج، إلّا أنّ وليّ المرأة قد يأخذ المهر لنفسه، ولا يعطي المرأة منه شيئًا، لاعتقادهم أنّ هذا الحقّ يعود إليه. فلمّا جاء الإسلام أقرّ مسألة دفع المهر والصداق، وجعله شرطًا لازمًا في كلّ عقود الزواج، جاعلًا إيّاه حقًّا من حقوق المرأة،

---

(1) سورة النور: الآية 31.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 169؛ سورة الأعراف: الآية 28؛ سورة النحل: الآية 90؛ سورة النور: الآية 21.

(3) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص532 ـ 537.

وملكًا لها، لا يجوز لأحدٍ أن ينتزعه منها[1].

5 ـ وممّا عُرِف من أنكحة الجاهليّين أيضًا، ما عُرِف بـ: (نكاح الضيزن)، وهو أنّ إحداهنّ في الجاهليّة إذا مات زوجها، كان ابنه أو قريبه أولى بها من غيره، ومنها بنفسها، إن شاء نكحها، وإن شاء عضلها فمنعها من غيره ولم يزوّجها حتى تموت[2]. وظلّ هذا شأنهم إلى أن نزل الوحي بتحريم ذلك. فالمرأة في القرآن تتمتّع بشخصيّة مستقلّة، ولها الحقّ في أن تقرّر مصيرها بنفسها[3]. وفي هذا يقول تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾[4].

6 ـ ومن أنواع الزواج التي كانت موجودة قبل الإسلام: نكاح المتعة، أو الزواج المؤقّت. وكان من دوافع حدوث هذا الزواج عندهم: التنقّل والأسفار والحروب، حيث يضطرّ المرء إلى الاقتران بامرأة لأجلٍ معيّنٍ على صداق، ووجود العديد من الأرامل، وعدم تمكّن الجميع من الزواج الدائم مع حاجتهم إلى النكاح، ما جعلهم يقدمون على الزواج المؤقّت. ولمّا كان هذا الزواج مستندًا إلى مشاكل واقعيّة وتلبية لاحتياجات طبيعيّة للإنسان، فقد أقرّه الإسلام وأمضاه، وكان

---

(1) انظر: النساء: الآيات 4، 20، 21، 24، 236، 237.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص534.

(3) انظر في هذا الشأن: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج3، ص404؛ محمود الألوسي، **روح المعاني**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1414ق ج3، ص376؛ محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، مصدر سابق، ج4، ص452، في ذيل الآية.

(4) سورة النساء: الآية 19.

نـزول قـولـه تـعـالـى: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[1]، دليلًا على مشروعيّته[2].

وقد وقع الخلاف الشديد بين علماء أهل السنّة وفقهائهم في حكم هذه المسألة، ولمّا كان الخليفة الثاني قد منعها، فقد حاول بعضهم نسبة المنع إلى النبيّ (ص)، بالقول: بأنّ هذا الحكم وإن كان له وجود في العصر المدنيّ، إلّا أنّه قد نُسِخ في ما بعد. فيما اعتقد بعضهم بأنّ الأصل في جعل هذا الحكم لمّا كان عبارة عن رفع الضرورة، فقد أرجع الخليفة الثاني هذا الحكم إلى حالته الطبيعيّة، وأنّه لأجل ذلك نهى عنه[3].

7 ـ ومن عادات أهل الجاهليّة أيضًا: الرضاع، الموجب لتحريم الرضيع على الأمّ والأخت في الرضاعة[4]. وقد أكّد القرآن

---

(1) سورة النساء: الآية 24.

(2) في هذا السياق ينقل جميع المفسّرين من الشيعة والسنّة أنّ ابن عبّاس كان قائلًا بحلّيّة المتعة، مخالفًا بذلك الخليفة الثاني. انظر: محمود الآلوسي، **روح المعاني**، مصدر سابق، ج4، ص9؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج4، ص18؛ نقلًا عن السديّ ومجاهد وابن عبّاس وابن جبير، هذا في مصادر أهل السنّة. وأمّا الشيعة، فمتّفقون على الحلّيّة، ومصادرهم الحديثيّة وتفاسيرهم تنطق بذلك وتلهج به. وفي هذا السياق، انظر: محمّد حسين الذهبيّ، **الشريعة الإسلامية**، ص 73.

(3) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص130؛ محمود الآلوسيّ، روح المعاني، مصدر سابق، ج4، ص8 في ذيل الآية؛ انظر أيضًا: محمّد حسين الذهبيّ، **الشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص 77.

(4) كما ورد في السنّة الأمّ والأخت في الرضاع، فكذلك ورد عن النبيّ (ص) أنّ توجد عمّة وخالة فيه أيضًا. انظر: مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص182.

صراحة ـ على التحريم ـ بسبب الرضاع، على الأقلّ بالنسبة إلى هذين، إذ ورد في الآية: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[1]. والدافع للعرب إلى القول إنّ الرضاع ينشر الحرمة، أنّهم كانوا يولون الرضاع أهمّيّة قصوى، ويعطونه قيمةً عالية، ما جعلهم يهتمّون بإرضاع الأمّ لوليدها، فإن عجزت عن ذلك أوكلوا مهمّة إرضاعه لامرأة أخرى. وكان للمرضعة عند العرب مكانة عالية، إذ هي ـ بلبنها ـ تنشر الحرمة وتُوجد القرابة. وبالنسبة إلى مدّة الرضاع عندهم، فهي حولان اثنان، وهو ما أيّده القرآن وقبله، إذ يقول تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَۚ﴾[2].

8 ـ من أحكام الإسلام: تحريم الربا، وقد كان اليهود يحرّمونه أيضًا[3]. ولكنّه كان منتشرًا ومتفشّيًا في الجزيرة العربيّة وجوارها، بل هو من العادات السيّئة لأهل الجاهليّة. وقد نهى القرآن في العديد من آياته عن التكسّب بهذه الوسيلة الظالمة، وحاربها بشكل حازم وجدّيّ[4]، مخاطبًا مرتكبيها بخطاب شديد اللّهجة، كالذي في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾[5].

---

(1) سورة النساء: الآية 23.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

(3) انظر: **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر الخروج، باب2، ص 26؛ سفر اللّاويين، باب 25، ص 37؛ سفر التثنية، باب 23، ص 19.

(4) انظر: سورة البقرة: الآيات 275، 276، 278؛ سورة آل عمران: الآية 130.

(5) سورة البقرة: الآيتان 278، 279.

ج) المرأة في ثقافة الجاهليّين وأحكامهم:

احتوى القرآن الكريم على كثير من الآيات التي تناولت مختلف قضايا المرأة وشؤونها، من كيفيّة خلقتها، إلى ميزاتها وخصائصها الروحيّة والمعنويّة، إلى موقعيّتها ومكانتها في القوانين والتشريعات، إلى كيفيّة النظرة إليها في مجتمع الجاهليّين وثقافتهم. ولكنّ فهم حقيقة النظرة القرآنيّة إلى المرأة وإدراكها يستدعي أوّلًا الإشارة إلى كيفيّة تعاطي الجاهليّين مع المرأة وقضاياها، وكيفيّة معالجتهم للمشاكل والمسائل المرتبطة بها.

تعامل الجاهليّون مع المرأة دائمًا على أساس أنّها موجود وضيع أضعف من الرجل، وهي عندهم في مصافّ العبيد والحيوانات وبمنزلتهم نفسها[1]. ومن الطبيعيّ أن تؤدّي نظرة كهذه إلى المرأة إلى أن يعتبروا ولادة البنت مصيبةً وبلاءً عظيمًا، كما أخبرت عن ذلك الآيـة: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾[2]. وفـي مقام الردّ على دعاواهم الباطلة، يذكر القرآن صفتين تتواجدان في النساء غالبًا: إحداهما: تعلّقهنّ الشديد بأدوات الزينة. والثانية: عدم امتلاكهنّ للقدرة الكافية على إثبات مطلوبهنّ في المخاصمة والمحاجّة والجدال، لحيائهنّ وخجلهنّ. يقول تبارك وتعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[3].

---

(1) كانت المرأة في شريعة حمورابي التي اشتهرت بها بابل تُحسب في عداد الماشية المملوكة. انظر: عبّاس محمود العقّاد، **المرأة في القرآن**، ص 48 والمرأة في شريعة اليهود وضيعة لدرجة أنّهم كانوا يواظبون في صلواتهم اليوميّة على الدعاء، «مبارك أنت يا ربّ لأنّك لم تجعلني لا وثنيًا ولا امرأةً ولا جاهلًا». انظر: **معجم اللاّهوت الكتابي**، مصدر سابق، ص100.

(2) سورة النحل: الآية 58.

(3) سورة الزخرف: الآية 18.

ولأنّ مفهوم (الحقّ) و(العدل) في الجاهليّة يعني القوّة، ولا يؤخذ ولا يُستحقّ إلّا بها، ولأنّ الرجل أقوى من المرأة، فقد كان الحقّ في الجاهليّة إلى جانبه، ولذلك نراه يمنح نفسه الحقّ في سنّ الأحكام، ويمسك بزمام الأمور، فلا يعطيها من الأحكام إلّا ما يرى أنّه يتلاءم مع ضعفها وعجزها ومحدوديّة نشاطها الاجتماعيّ، وفي المقابل، نجده يرفع نفسه عنها في أكثر الأحكام، ويمنح نفسه حقوقًا لم يعطها للنساء، ويمنعها حقّها في النقاش فضلًا عن المخالفة. وحرمها من الميراث حتى لا يذهب الإرث إلى غريب (المقصود به زوجها)، وقايضها بديونه أو بجنايةٍ تقع منه، كما في فصل الدم، وفي زواج البدل، وفي منع المرأة من الزواج إلّا من قريبها لوجود حقّ الدم عليها، وفي منع زواج زوجات الآباء إلّا برضا أبناء الأب وذوي قرابته؛ لأنّهم أحقّ بالزواج منها[1].. إلى غير ذلك من التصرّفات التي بدت المرأة معها وكأنّها مجرّد عَرَض يمتلكه الرجل، والتي أدّت إلى حرمانها من أبسط ما لها من حقوق بمقتضى إنسانيّتها.

إلى أن جاء الإسلام بتحريم كثيرٍ من هذه السنن الجاهليّة المنافية للحقّ والعدل. وأُولى الخطوات التي اتّبعها الإسلام لمواجهة هذه السنن، هي التحرّك نحو إصلاح نظرة المجتمع إلى المرأة، والعمل على تغيير ثقافة الناس، وتصويب تقييمهم لها ولدورها، مؤكّدًا على مكانتها في المجتمع، وعلى حرّيّتها واستقلال شخصيّتها. وقد شمل هذا التحرّك كافّة الصعد: الاجتماعيّة منها والحقوقيّة والعاطفيّة.

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص518.

فالمرأة، في آيات القرآن الكريم، ليست شيئًا وضيعًا، أو مخلوقًا طفيليًّا، وإنّما هي عِدْل الرجل وصنوه، وهي شريكته التي تناظره وتساويه في أصل الخلقة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1].

والزواج في القرآن أمر مقدّس، بخلاف الرهبانيّة والعزوبيّة، فإنّهما مذمومان. والمرأة في المفهوم القرآنيّ ليست مخلوقة للرجل، ولا مجرّد آلة مسخّرة له، على حدّ ما كان يُقال في الجاهليّة: من أنّ كلّ شيءٍ في هذا الوجود ـ من الغمام والهواء والشمس والقمر والفلك التي تجري ـ فهو مسخّر لخدمة الرجل، وهو مجرّد آلة له ينتفع بها في عيشه؛ بل كلّ من الرجل والمرأة مخلوق لأجل الآخر، ومكمّل له، ولا يستغني أحدهما عن الآخر: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[2].

وأيضًا، فالقول إنّ المرأة شرّ لا بدّ منه، أو بلاء لا يمكن اجتنابه، أو بأنّها رأس كلّ مصيبةٍ تحيق بالرجل، هو تصوّر خاطئ، وقول مجافٍ للحقيقة وبعيد عن الصواب، بل المرأة هي مسكّنة آلام الرجل وهي القادرة على أن توفّر له أجواء الهدوء النفسيّ والطمأنينة الروحيّة والاستقرار العاطفيّ، كما قال جلّ وعلا: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾[3]، وقال في آيةٍ أُخرى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[4].

وبديهيّ أنّ الإسلام لم يحدّد للرجل والمرأة لونًا واحدًا من

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) سورة البقرة: الآية 187.

(3) سورة الروم: الآية 21.

(4) سورة الأعراف: الآية 189.

الحقوق والواجبات، ولم يجعل لأحدهما ما للآخر نفسه من المسؤوليّة والجزاء، بل اعتبر أنّ بعضها أكثر انسجامًا وتناسبًا مع واقع الرجل، وبعضها الآخر أكثر انسجامًا مع واقع المرأة وطبيعتها[1]، فأعطى لكلٍّ منهما من القوانين والحقوق ما يتلاءم وظروفه الواقعيّة، وما يلبّي له حاجاته الطبيعيّة.

وعلى صعيد آخر، جعل القرآن المهر ملكًا للمرأة، وحقًّا خاصًّا بها، دون سواها[2]، كما إنّه ليس من حقّ أبيها ولا أمّها؛ إذ هو ليس ثمنًا لرضاعها وتغذيتها، ولا أجرة يأخذانها بإزاء تربيتهما لها وتنشئتهما إيّاها. كما أوجب على الرجل ـ طيلة فترة الزواج ـ أن ينفق على زوجته، وأن يتحمّل نفقات أسرته ويؤمّن لها مستلزمات العيش وضروريّات الحياة. وإذا ما اختارت المرأة أن تعمل وتكتسب، فجميع ما تجنيه في عملها هذا هو ملك لها، وهو عائد إلى شخصها، لا إلى الآخرين، ولو كانوا أبًا أو زوجًا، فضلًا عن غيرهما، فللمرأة كامل الحقّ في التملّك، وفي التصرّف بأموالها وما تملكه.

فللإسلام بالنسبة إلى المهر والنفقة نظرته الخاصّة، ورأيه الذي يباين تمامًا النظرة السائدة إليهما في الجاهليّة. وهي ـ على ما نقل أهل الأخبار ـ نظرة تختصر فلسفة المهر في شراء الفتاة من أبيها، وتعتبر أنّ الفلسفة في إنفاق الرجل على زوجته لا تزيد على ما بين المولى وعبيده، فكما إنّ على هذا أن يتحمّل نفقات مملوكه وتكاليف معيشته، فكذلك يجب على الرجل أن يؤمّن لزوجته ما يلزمها من النفقة وتكاليف العيش. ولكن، وبما أنّ الإسلام لم يُجز

---

(1) مرتضى مطهرى، **نظام حقوق زن در اسلام**، مصدر سابق، ص 109.

(2) انظر: سورة النساء: الآية 24.

للوالد أن يأخذ من مهر ابنته شيئًا، فهو كذلك لم يسمح للزوج باستغلال زوجته اقتصاديًا، ولو بمشاركتها في أموالها وأملاكها، فضلًا عن السيطرة التامّة على راتبها أو ما تجنيه في عملها. بل المرأة في الإسلام ـ وكما أشرنا سابقًا ـ تتمتّع بحقٍّ كامل في التملّك، وفي الاستقلال الاقتصاديّ، كالرجل تمامًا في ذلك، ودون أدنى فرق[1].

ويبدو أنّ الإسلام في هذه المسألة قد نسخ حكمها الذي كان لها قديمًا، حتى في الشرائع السابقة، فقد كان العرف السائد في الماضي ـ كما تحكي قصّة موسى وشعيب (ع) ـ قائمًا على أن يعمل الزوج لصالح والد زوجته، كما إنّ الأب والأمّ في الجاهليّة كانا يريان المهر حقًّا لهما جرّاء ما بذلاه لها، وما تحمّلاه في سبيل تربيتها[2].

وقد حثّ القرآن على ضرورة أن يكون للمرأة استقلالها الاقتصاديّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[3]، كما شدّد على الاعتراف بقدرتها على التملّك، وحقّها في الإرث، معلنًا إلغاء قوانين الجاهليّة. يقول

---

(1) مرتضى مطهرى، **نظام حقوق زن در اسلام**، مصدر سابق، ص 197.

(2) سورة القصص: الآية 27. نعم، ذكروا أنّ السبب في وجود هذا العرف في الماضي يعود إلى أنّ الأب لم يكن يتّخذ العريس عاملًا عنده، أو يأخذ منه مالًا، إلّا لأجل أن يتمكّن من تجهيز ابنته وتأمين أثاث لدارها. (انظر: مرتضى مطهّرى، **نظام حقوق زن در اسلام**، المصدر نفسه، ص 189). ويحتمل أيضًا أنّ ابنة شعيب كانت راضية بعودة مهرها ومنافع زواجها إلى أبيها، لا أنّ هذا كان حقًّا لأبيها، لكي يُقال، بأنّ هذا القانون كان موجودًا ومعمولًا به حتى جاء الإسلام وأبطله.

(3) سورة النساء: الآية 32.

عزّ وجلّ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[1].

نعم، جعل القرآن حقّ الذكر في الإرث ضعف حقّ الأنثى فيه، فقال: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[2]، ولهذا الحكم أسبابه ومبرّراته الموضوعيّة، والمجال هنا، وإن كان لا يتّسع لشرحها وتسليط الضوء عليها، إلّا أنّ الذي ينبغي أن يُعلم: أنّ هذا الحكم ليس ناشئًا عن مخلّفات الثقافة الجاهليّة، ولا عن كيفيّة مقاربتهم لقضايا المرأة، وإنّما هو ناشئ من صميم واقع المرأة، وظروفها الطبيعيّة وخصائصها واحتياجاتها.

وفي سياق متّصل، تتحدّث الآية الشريفة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[3]، عن مسألة أخرى كان لها ـ بدورها ـ حضور هامّ في الجاهليّة، وهي مسألة: إلقاء مسؤوليّة إدارة شؤون الأسرة على عاتق الرجل، وقوامته على المرأة، وقد ذُكر لذلك العديد من الأسباب والأدلّة، نكتفي هنا بالإشارة إلى اثنين منها:

أحدهما: أنّ طاقة الرجل وبنيته الجسديّة، وقدرته على التحمّل، وعلى مواجهة الصعوبات والشدائد، عادةً ما تكون أقوى وأشدّ منها عند المرأة.

والثاني: أنّ مسؤوليّة تأمين مستلزمات العيش الضروريّة، وتحمّل أعباء النفقات اللّازمة للأسرة، لمّا كانت ملقاة على عاتق الرجل، فمن الطبيعيّ أن يكون الرجل ـ أيضًا ـ هو من يتولّى مهمّة إدارة الأسرة والقوامة عليها.

---

(1) سورة النساء: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 11.

(3) سورة النساء: الآية 34.

فلهذين السببين، جُعل الرجل قوّامًا على المرأة، وأُعطي الحقّ في أن يكون مديرًا للأسرة[1].

د) الحجاب قبل الإسلام:

لم يكن الإسلام أوّل شريعة سماويّة توجب الحجاب على المرأة وتكلّفها به، ولم يكن هو الواضع والمبتكر لفكرة الحجاب، وإن شاع الاعتقاد بذلك في بعض الأوساط؛ إذ صحيح أنّ المرأة في الجاهليّة لم تكن تراعي الحجاب وتتقيّد به، وصحيح أنّ التعرّي كان إلى حدٍّ ما ظاهرة متفشّية آنذاك، إلّا أنّ مسألة الحجاب ـ مع ذلك ـ تعدّ من المسائل العريقة التي كان لها وجود في تعاليم الأديان الإلهيّة السابقة. فقد كان الحجاب عملًا رائجًا ومتعارفًا فيما بين العبرانيّين في عهد إبراهيم (ع)، وقد كان كلّ واحدٍ من الأنبياء الذين أتوا بعده (ع) إلى زمن المسيح يأمر به ويحثّ عليه؛ فمن ذلك ـ مثلًا ـ: ما ورد في سفر التكوين: أنّ رَفْقَة ـ وهي المرأة التي كان النبيّ إسحاق سيتزوّجها ـ «رفعت عينيها فرأت إسحاق، فنزلت عن الجمل وقالت للعبد: من هذا الرجل الماشي في الحقل للقائنا؟ فقال العبد: هو سيّدي. فأخذت البرقع وتغطّت»[2]. وورد

---

(1) لمّا لم تكن هذه الآية الشريفة نصًّا صريحًا في ثبوت حقّ القوامة والإدارة للرجل مطلقًا، وفي جميع الأحوال، وبما أنّها لم تتكفّل ببيان كافّة الأدلّة والأسباب الداعية إلى هذا التشريع، فيمكن القول، بأنّه كلّما لم يكن الرجل، لسببٍ أو لآخر، معيلًا لأسرته فعلًا، وكانت المرأة هي التي تقوم بهذه الوظيفة، مضافًا إلى قيامها بسائر شؤون أسرتها وأولادها، فمن الطبيعيّ في هذه الحالة، أن تكون القوامة للمرأة لا للرجل، ومن الواضح، أنّه لا منافاة بين ذلك وبين ما تضمّنته الآية للسبب الذي ذكرناه.

(2) **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر التكوين، باب 24، ص 65 ـ 67.

في موضع آخر منه: أنّ ثامار «خلعت عنها ثياب ترمّلها، وتغطّت ببرقع وتلفّفت»[1]. وفي موضعٍ آخر أيضًا: «وقال الربّ: من أجل أنّ بنات صهيون يتشامخن ويمشين ممدودات الأعناق، وغامزاتٍ بعيونهنّ، وخاطراتٍ في مشيهنّ، ويخشخشن بأرجلهنّ، يصلع السيّد هامة بنات صهيون، ويعرّي الربّ عورتهنّ، ينزع السيّد في ذلك اليوم زينة الخلاخيل والضفائر والأهلّة والحلق والأساور والبراقع والعصائب والسلاسل والمناطق... إلخ»[2].

وقد استمرّ العمل بذلك في الفترة اللّاحقة على التوراة. تشهد لذلك النصوص الواردة في العهد الجديد، الذي هو الكتاب والمتن المقبول عند المسيحيّين. فمثلًا: يقول بولس: «وأمّا المرأة إن كانت ترخي شعرها، فهو مجدٌ لها»[3]. ويقول في موضعٍ آخر: «احكموا في أنفسكم: هل يليق بالمرأة أن تصلّي إلى الله وهي غير مغطّاة»؟. ويقول في مستهلّ هذا الباب: «وأمّا كلّ امرأة تصلّي أو تتنبّأ ورأسها غير مغطّى فتشين رأسها، لأنّها والمحلوقة شيء واحد بعينه، إذ المرأة إن كانت لا تتغطّى فليقصّ شعرها، وإن كان قبيحًا بالمرأة أن تقصّ أو تحلق فلتتغطّ»[4].

ويتّضح من كلّ ذلك: أنّ للحجاب سابقة طويلة في الأديان الإبراهيميّة، وأنّ الإسلام يكمل مسيرة هذا الدين الحنيف، عبر الدعوة إلى النزاهة والطهارة الخُلقيّة، وخير شاهدٍ على ذلك، الآية

---

(1) المصدر نفسه، سفر التكوين، باب 38، ص 15.

(2) المصدر نفسه، سفر إشعياء، ص 17.

(3) **العهد الجديد**، مصدر سابق، الرسالة الأولى إلى أهل كورنتوس، الباب الحادي عشر، ص 14.

(4) المصدر نفسه، ص 8.

الواردة في سورة النور، وهي قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾[1]، وقال في سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[2]. وقد قيل هنا: إنّ هذه الآية الشريفة ليست من آيات الحجاب الملزم، لأنّ الفقرة الثانية، وهي: قوله في ذيل الآية: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، ظاهرة في تعليل الحكم الوارد في الآية، فتصلح دليلًا على عدم إرادة الإلزام في ذلك، وأنّه ليس إلّا تشريعًا ظرفيًّا يُراد به تميّز المسلمين عن اليهود في المجتمع المختلط، لبعض المصالح التي تتّصل بالملامح الشخصيّة للمسلمين[3]. ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الآية الواردة في سورة النور ناظرة إلى بيان حكم الحجاب قطعًا، وهي متأخّرة عن آية سورة الأحزاب، فيثبت الحكم بها. فيمكن حمل الحكم في هذه الآية على الحكم المعلوم من الآية السابقة.

وعلى كلّ حال، وبصرف النظر عن خصوصيّات مسألة الحجاب، التي تحتاج إلى بحث مستقلّ، فقد عرفنا أنّ للحجاب تاريخًا عريقًا، وأنّ تكليف المرأة به حكم أطبقت عليه الأديان الإبراهيميّة كافّة.

---

(1) سورة النور: الآية 31.

(2) سورة الأحزاب: الآية 59.

(3) انظر: محمّد حسين فضل الله، **تفسير من وحي القرآن**، مصدر سابق، ج8، ص368 ـ 370، في ذيل الآية. وللاطّلاع على الآراء المختلفة في شأن هذه الآية انظر: محمّد علي إيازي، **قرآن وفرهنگ زمانه**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1376ش، ص 142 و155.

هـ) الطلاق في الجاهليّة:

وكما كان الزواج، كذلك كان الطلاق عند الجاهليّين، ولا بدّ من أن تكون له ـ أيضًا ـ قواعد وأعراف وأسباب، ولذلك، فهو يحتلّ، كالنكاح، حيّزًا واسعًا في باب الحقوق والقوانين المدنيّة في العصر الجاهليّ. ولا يخفى: أنّ التعرّف عل كيفيّة إيقاع الطلاق عندهم يمكن أن يكون مفيدًا جدًّا في التعرّف على الأفكار والتصوّرات والخصوصيّات الذهنيّة والفكريّة التي كانوا يحملونها عن نسائهم.

إنّ الكلمات والمصطلحات التي كان العرب يستعملونها في صيغة الطلاق تُظهر أنّهم كانوا يعتبرون أنّ عقد الزواج يُدخل المرأة في ملكهم الطلق، ويجعلها في حوزتهم، ويقيّدها ويربطها بهم، ولذلك أطلقوا اسم (الطلاق) الذي هو بمعنى تخلية السبيل، على الإيقاع الذي يبطلون به زواجهم، حتى كأنّ المرأة إذا طلّقت قد فكّت وأُخلي سبيلها من قيدٍ كان يأسرها، وصار بإمكانها العودة إلى دار أبيها، كالناقة من الإبل يُحَلّ عقالها، ويتمّ إرسالها في الحيّ لترعى في جنابهم. وقد ذُكِر أنّ عادة أهل الجاهليّة أن يقول الرجل لزوجته إذا طلّقها: «حبلكِ على غاربكِ»، أي: خلّيت سبيلكِ، فاذهبي حيث شئتِ. ويقول: «أنتِ مخلّى كهذا البعير»، و«الحقي بأهلكِ»، و«اذهبي فلا أنده سربكِ»، و«اخترت الظباء على البقر»، و«فارقتكِ»، أو «سرّحتكِ»، أو «الخليّة» أو «البريّة»، وما شاكل ذلك من عبارات[1].

---

(1) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص548.

فمفردة (الطلاق) ـ إذًا ـ هي من المصطلحات الجاهليّة القديمة، والتي كانت تعني تنازل الرجل وتخلّيه عن كافّة الحقوق التي كانت له على زوجته، وصرفه النظر عن هذه الحقوق. وقد استخدم القرآن هذه المفردة ووظّفها وأدخلها في أدبيّاته، لا لأنّه يتبنّى ثقافة الجاهليّين وفكرتهم عن الطلاق، ولا لأنّه يرى رأيهم نفسه في المرأة، بل لأنّه كان لا بدّ له من أن يتحدّث بلغة مخاطَبيه، وأن يستخدم في مخاطبتهم المصطلحات الرائجة بينهم والمفردات التي يتداولون بها[1]. وإلى جانب ذلك، فإنّ القرآن لم يأخذ فكرة الطلاق من الجاهليّين كما هي، بل عدّل فيها، فأدخل عليها مجموعة من القوانين المتبادلة التي تراعي حقوق الطرفين، والتي أشار إليها في عدد من آياته[2]، كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[3]، وقوله في موضع آخر: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾[4]. والمستفاد من هاتين الآيتين، وغيرهما من الآيات التي تحكي ثبوت حقوق للمرأة في طلاقها، أنّه

(1) وقع البحث والخلاف في مسألة نزول القرآن على النبيّ (ص) بلغة قومه، واستعماله لأساليب هذه اللّغة، ومفرداتها وتراكيبها، وتعدّدت الآراء والنظريّات في ذلك. فبين قائلٍ بأنّ استعمال القرآن للغتهم، ناشئ من تأثّره بحضارتهم ومعتقداتهم. وقائلٍ بأنّ ذلك لم يكن إلّا وسيلة قسريّة لإفهامهم ومخاطبتهم. وقائلٍ بغير ذلك. وللوقوف على تفاصيل هذه الآراء المتباينة، انظر: محمّد علي إيازي، **قرآن وفرهنگ زمانه**، مصدر سابق، ص 66.

(2) للتعرّف على حقوق المرأة في شأن الطلاق، والحلول المقترحة قرآنيًّا للمشاكل التي قد تكتنفه، والتي تضمن الحقّ لكلا الطرفين، وتحرص على سلامة الأسرة، انظر، رسول الباخوري جمال محمد فقي، **المرأة في الفكر الإسلامي**، ج2، ص76 ـ 92.

(3) سورة البقرة: الآية 241.

(4) سورة الطلاق: الآية 6.

لا يحقّ للزوج أن يتصرّف دائمًا وفقًا لرغباته، ومن جانب واحد، وليس من حقّه أن يتغاضى عن رغبات المرأة واحتياجاتها. يقول سبحانه: ﴿الطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾[1]، ثمّ في آية لاحقة، يعود القرآن ليؤكّد هذا المطلب، وذلك بعد أن يبيّن كيفيّة التعامل مع مسألة الطلاق، يقول عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖۚ وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ﴾[2].

والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ الإسلام يرحّب بكلّ ما من شأنه أن يصرف الزوجين ويبعدهما عن الطلاق، إذ ليس من شيء ـ كما جاء في المصادر الإسلاميّة[3] ـ هو أبغض إلى الله عزّ وجلّ من الطلاق. وقد حثّ الإسلام الموكلين بإجراء صيغة الطلاق، أو بالشهادة على إجرائها، على السعي وبذل الجهد في سبيل إقناع الرجل بالعودة عن الطلاق والكفّ عن القيام به، كلّ ذلك، لئلّا يكون الطلاق مجرّد اندفاع متهوّر، أو أمر انفعاليّ تحرّكه الأحاسيس المتلاطمة. وفي السياق عينه، يطرح القرآن أسلوبًا لحلّ النزاعات والخلافات التي تحصل بين الزوجين، وهو أن يتمّ اختيار شخص أو أكثر من أهل الزوج، وشخص أو أكثر من أهل الزوجة، ممّن هم على اطّلاع على الأوضاع والظروف النفسيّة والعائليّة والاجتماعيّة لكلٍّ منهما، ليقوموا بالتحكيم والإصلاح ومعالجة أسباب الشقاق وبذوره بينهما، قال تعالى: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ

(1) سورة البقرة: الآية 229.

(2) سورة البقرة: الآية 231.

(3) محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج15، ص266، كتاب الطلاق، باب 1، الأحاديث 1، 2، 3، 5.

﴿أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾[1].

وأمّا العدّة ـ وهي المدّة التي لا يُسمح فيها للمرأة خلالها بالزواج ـ، فقد كان لها وجود في الجاهليّة أيضًا، ولكن بدرجةٍ أقلّ ممّا هي عليه في الإسلام، فقد ذُكر أنّ المطلّقة لم يكن لها عدّة في الجاهليّة، بل كانت تتزوّج من دون مراعاة للعدّة، لأنّ العدّة لم تُفرض عليها إلّا بعد ظهور الإسلام. وأمّا المتوفّى عنها زوجها عند الجاهليّين، فكان عليها أن تعتدّ لوفاته حولًا كاملًا[2]. ولكنّ الإسلام أبطلها. يقول تعالى في عدّة المطلّقة: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾[3]، ويقول في عدّة المتوفّى عنها زوجها: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ﴾[4].

ومن مجموع ما تقدّم في البحث عن الزواج والطلاق، وعن مسائل الأسرة والحقوق المدنيّة بشكل عامّ، نصل إلى النتيجة التالية، وهي: أنّ الأحكام المبيّنة في القرآن في شأن هذه المسائل والأبواب، تتوزّع على طوائف ثلاث: أحكام كان لها وجود في الأديان الإبراهيميّة السابقة وأبقاها الإسلام وأمضى العمل بها؛ وأحكام جاهليّة، أمضاها الإسلام وأقرّها؛ وأحكام لم يقبلها الإسلام ولم يمضها، بل غيّرها، أو أصلحها وعدّل فيها. ويمكن تلخيص هذه الموارد في ما يأتي:

1 ـ أمضى الإسلام العمل بالمبدإ القائل بأنّ مسؤوليّة تدبير شؤون

---

(1) سورة النساء: الآية 35.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج5، ص556 و557.

(3) سورة البقرة: الآية 228.

(4) سورة البقرة: الآية 234.

الأسرة وإدارتها ملقاة على عاتق الرجل، ومن الوظائف المنوطة به. ولكنّه أجرى عليه بعض التغييرات، ولا سيّما في ما يرتبط بأحكام النكاح والطلاق والإرث وحقّ التملّك، فضيّق حدود سلطة الرجل، بعد أن كانت في الجاهليّة مطلقةً لا حدود لها، وقلّل من الصلاحيّات التي كان الجاهليّون قد منحوه إيّاها على حساب المرأة وحقوقها.

2 ـ الطلاق في الجاهليّة بيد الرجل، وهو مخيّر فيه تخييرًا تامًّا لا ينتهي عند حدّ، ولا يقيّد بقيد. وأمّا الإسلام فقد قبل هذا الحكم وأنفذه، ولكن بعد تقييد صلاحيّاته والتضييق من قدرته على الاختيار، الذي ترافق مع توجيه إرشادات إليه من شأنها أن تحول دون الإضرار بالمرأة[1].

3 ـ للطلاق الجاهليّ أقسام وأشكال: كالطلاق الرجعيّ، والبائن، والخلع، والمباراة، وكلّ منها يختلف عن الآخر في موضوعه ومورده، وأيضًا: في خصوصيّاته وفي تفاصيل أحكامه[2]. وقد أخذ الإسلام بهذه الأقسام، مؤكّدًا على رعاية حقوق المرأة في مختلف الظروف والأحوال، واضعًا لذلك حدودًا وحلولًا وقوانين[3].

4 ـ كان أهل الجاهليّة لا تساكنهم حائض في بيت، ولا تؤاكلهم في إناء، ولا يقتربون أو يدنون منها. فنزل القرآن بتحريم مقاربتها في مدّة حيضها المقاربة المخصوصة، أعني: الوطء

---

(1) انظر: سورة الطلاق: الآية 6؛ سورة البقرة: الآية 231.

(2) انظر: مصطفى إبراهيم الزلمي، **الطلاق في شريعة السماء وقانون الأرض خلال أربعة آلاف سنة**، ج1، ص89 ـ 105.

(3) عبد الكريم زيدان، **المفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم**، ج8، ص5 ـ 91.

والجماع، وأمّا ما يزيد ذلك فعدّه من عادات الجاهليّة[1].

5 ـ كانت عدّة الوفاة في الجاهليّة حولًا كاملًا، تلازم فيه المرأة بيتها ولا تبارحه. وقد أيّد الإسلام هذا الحكم في بداية الأمر[2]، ولكنّه عاد بعد ذلك ليخفّض المدّة إلى أربعة أشهر وعشرة أيّام[3].

6 ـ وضع الإسلام أحكامًا وقوانين تحدّ وتمنع من وقوع الطلاق، وأقرّ في هذا السبيل عددًا من الموانع والمنفّرات التي تخفّف من سرعة المضيّ به، من قبيل: ضرورة حضور الشهود عند إجراء الصيغة، والتأكيد على مبغوضيّة أصل الطلاق، والأمر بوعظ كلّ من الطرفين وتوجيه النصح إليهما.

5 ـ الأحكام المناطقيّة والمكانيّة:

طبقًا لما جاء في بعض الأخبار، فإنّ قسمًا من أحكام الجاهليّة وقوانينها لم يكن عامًّا ومعروفًا لدى جميع العرب، بل كان العمل بها منتشرًا لدى بعض القبائل العربيّة فقط. ومع ذلك، فقد أعطت الشريعة الإسلاميّة رأيها فيها، سلبًا أو إيجابًا، لأنّها شريعة خالدة أُريدَ لها أن تخاطب الناس أجمعين، وللوصول إلى غرضٍ كهذا، كان لا بدّ ـ أوّلًا ـ من العمل على توحيد القوانين والأحكام،

---

(1) انظر: سورة البقرة: الآية 222. وتجدر الإشارة إلى أنّ اليهود أيضًا كانوا يجتنبون المرأة زمان حيضها، فانظر: **العهد القديم**، مصدر سابق، سفر اللّاويين، باب 18، ص 19.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 240.

(3) سورة البقرة: الآية 224؛ انظر: محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2 (جزء 3 و4)، ص 226، في ذيل الآية رقم240.

انطلاقًا من منطقة الجزيرة العربيّة إلى ما سواها من المناطق والبلدان، وهو ما استدعى تدخّلًا من الشريعة المحمّديّة وإبداءً للرأي في الأحكام المعمول بها في كافّة المناطق، وإن لم تكن أحكامًا عامّةً، وإن كان العمل بها محصورًا في نطاق ضيّق. هذا، مضافًا إلى أنّ كثيرًا من أبناء هذه المناطق ـ ذات الأحكام الخاصّة ـ كانوا يسألون النبيّ (ص) عن رأي الإسلام فيها، فينزل الوحي بالردود والأجوبة لأسئلتهم هذه.

وبينما اتّسمت قوانين الأمبراطوريّتين: الفارسية والرومانيّة ـ إلى حدٍّ ما ـ بالوحدة والتناغم والانسجام، فإنّ قوانين أهل الجزيرة العربيّة آنذاك لم تكن على هذا القدر من الانسجام والتنسيق، إذ كانت كلّ قبيلة تقرّ لنفسها الآداب والأعراف والقوانين الخاصّة بها، من دون أن ترى نفسها مضطرّة إلى الالتزام بما هو معمول به في سائر القبائل.

ومن أمثلة ذلك ما يُقال: من أنّ العرب كانت مصفقة على توريث البنين دون الإناث، ولم يكن للإناث عندهم نصيب في الإرث أصلًا، ولكنّ «ذا المجاسد»، وهو عامر بن جشم بن غنم، ورّث، وأفتى بالتوريث على قاعدة: أنّ ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾[1]، فصار حكمه هذا سنّة في قومه، فلمّا جاء الإسلام أقرّه وأمضاه[2].

ومن أمثلة ذلك أيضًا: الحكم بتحريم القمار الذي كان متفشّيًا بكثرة في منطقة الجزيرة العربيّة، والذي يُعدّ منشأً أساسًا لكثير من

(1) سورة النساء: الآية 11.

(2) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص219 و480.

المفاسد والتناحرات التي كانت تحدث بينهم[1]. كما يشير إليه القرآن في آياتٍ عدّة، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[2]، ولـذا نـجـد بعض المصلحين من أهل المروءة في الجاهليّة، كالأقرع بن حابس التميميّ، يحرّم القمار في قبيلته[3]، فلمّا جاء الإسلام، أنفذ هذا الحكم وقرّره، معتبرًا القمار ﴿إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ تارةً[4]، ورجسًا من عمل الشيطان تارةً أُخرى[5]، وبعد أن كان العمل بهذا الحكم من مختصّات قبيلةٍ ما، أو بعض القبائل، عمّمه الإسلام على جميع القبائل، والمجتمع الإسلاميّ عمومًا.



هذه إطلالة سريعة وموجزة على أحكام القرآن التي كان لها حضور في الماضي، في تاريخ الأديان، وفي عصور الجاهليّة القديمة. ولا يخفى: أنّ الاقتصار على الأحكام التي ذكرناها لا يعني أنّ غيرها لم يكن له مثل هذا الحضور التاريخيّ القديم، ولا أنّه لم يمرّ بتجربة اجتماعيّة أو ثقافيّة مماثلة، وإنّما كان الهدف من استعراض هذه المجموعة من الأحكام، بيان الموقعيّة التي كانت للأحكام في الفترة التي شهدت نزول القرآن، والخلفيّة الكامنة وراء تشريع القوانين، وهو ما يعين على فهمٍ أفضل لآيات الكتاب، وكيفيّة تناولها وطرحها لمسائل الأحكام، ومدى سعتها وعمومها وشموليّتها.

---

(1) محمّد عزت دروزة، **عصر النبيّ**، مصدر سابق، ص 305 ـ 320.

(2) سورة المائدة: الآية 91.

(3) علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، مصدر سابق، ج6، ص225.

(4) انظر: سورة البقرة: الآية 219.

(5) انظر: سورة المائدة: الآية 90.

الفصل الرابع

الأمثال في آيات الأحكام

تمهيد

﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[1].

من المسائل النظريّة التي يُبحث عنها في مجال آيات الأحكام البحث حول كيفيّة الاستفادة من الأمثال التي أوردها القرآن الكريم في مقام استنباط الأحكام. ومن الواضح أنّ المولى عزّ وجلّ لم يكن مراده من أمثال القرآن أن يحذّر الناس أو يحدّد لهم وظيفتهم ويبيّن لهم تكليفهم على صورة أوامر أو نواهٍ أو إخبارات، لكي يكون بإمكاننا أن نتمسّك بظواهر هذه الكلمات وأن نعمل فيها القواعد الأصوليّة لحملها على الأحكام المولويّة أو الإرشاديّة، وإنّما كان قصد القرآن من الأمثلة والتشبيهات التي أتى بها بيان أمور هي في حدّ نفسها أجنبيّة عن الأحكام والتكاليف، ولكنّها مع ذلك تصلح لأن يُستفاد منها الحكم بالوجوب أو الحرمة أو الكراهة أو

(1) سورة الفرقان: الآية 33.

الاستحباب، فليست دلالتها على الأحكام صريحة ومباشرة، وإنّما هي تستفاد منها بدلالة الالتزام وبالتبع.

وفي بداية هذا البحث ينبغي لنا أن نعرف ما هو المقصود من المثل؟ وما هي موارده؟ وهل يمكن اعتبار الموارد التي لها حكم الأمثال جزءًا من أمثال القرآن أم لا؟ لنرى بعد ذلك ما هي الأهداف التي دعت القرآن إلى ذكر الأمثال؟ وهل يمكن للأمثال أن تكون لها دلالة على الحكم الشرعيّ؟ وبالجملة: فهل لهذه الموارد ظهور في أنّها في مقام بيان الحكم؟ وهل هي حجّة في دلالتها عليه لكي يكون التمسّك بإطلاقها ـ إذا كان لها إطلاق ـ أمرًا جائزًا؟

ولكي تتّضح هذه المسائل، فنحن بحاجة إلى إلقاء نظرة سريعة على السابقة والتجربة التاريخيّة التي مرّ بها هذا البحث، وكيف كان هذا الموضوع يُتداول ويُتنَاوَل في دراسات المحقّقين في القرآن الكريم؟ ثمّ من المفسّرين تعرّض لهذه المسألة، ولا سيّما أولئك الذين كانت لهم مؤلّفات خاصّة بآيات الأحكام؟ لنصل أخيرًا إلى إثارة الإشكالات والشبهات المطروحة في هذا البحث مع الجواب عنها. كلّ ذلك في المحاور الآتية:

المحور الأوّل

في بعض الكلّيّات المرتبطة بالأمثال

1 ـ معنى المَثَل:

يُطلَق لفظ «المَثَل» في اللّغة العربيّة ويُراد منه أحد المعاني التالية، وهي: الشبيه، والمِثْل، وصفة الشيء، والشيء الذي يُضرَب لشيء مَثَلًا فيُجْعَل مِثْله، والعِبرة، والحديث نفسه، وغير ذلك[1]. نعم، بعض هذه المعاني أصليّ، وبعضها الآخر كان بحسب أصله مجرّد استعارة، ثمّ تحوّل بعد ذلك ليصير اصطلاحًا خاصًّا. إلّا أنّ من مجموع ما ذُكِر في معناه يمكن أن يُقال: إنّ المشهور في تفسير لفظ «المَثَل» عند اللّغويّين هو أنّه بمعنى: التشبيه[2]. ومن ذلك ما نراه في كلام الراغب الأصفهانيّ (ت 562هـ) من جعل المثل عبارةً

(1) محمّد بن مكرم الإفريقيّ (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج11، ص60، مادّة (مثل).

(2) محمّد حسين الصغير، **الصورة الفنّيّة في المثل القرآنيّ**، ط 1، بيروت، دار الهادي، 1412ق، ص 43.

عن «المشابهة لغيره في معنى من المعاني، أيّ معنًى كان»[1].

ولعلّ أكثر من تحدّث عن معنى كلمة (المثل) بعد علماء اللّغة هم المفسّرون الذين تعرّضوا لذلك في المواضع التي وردت فيها هذه الكلمة في القرآن، إذ كانوا يشيرون بالمناسبة إلى معانيها وموارد استعمالاتها المختلفة[2].

ومن بين هذه المعاني المذكورة، المعنى الذي يمكن أن يكون جامعًا بين أقوال اللّغويّين والبلاغيّين والمفسّرين هو أنّ (المثل) بمعنى: الشبه والشبيه، وإذا كان قد استُعمل في غير هذا المعنى فإنّما هو بطريق التوسّع فيه[3].

ومن معاني (المثل) أيضًا: النموذج[4]. وقد ورد بهذا المعنى في

---

(1) حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ): **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، مادّة (مثل).

(2) في هذا المجال انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج13، ص109؛ جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مصدر سابق، ج2، 168؛ محمد بن عمر (الفخر الرازيّ)، **مفاتيح الغيب**، ج5، ص304 و305؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص 209؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص183؛ محمّد بن مصطفى العماديّ (أبو السعوديّ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم** (المعروف بتفسير أبي السعود)، 5 مجلّدات، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر، ج1، ص337 و338؛ محمود الآلوسيّ، **روح المعاني**، مصدر سابق، ج14، ص170.

(3) محمّد جابر فيّاض، **الأمثال في القرآن الكريم**، فرجينيا، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1414م، ص 60؛ حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، 6 مجلّدات، طهران، وكالة النشر والترجمة، 1362ش، ج11، ص25.

(4) علي أصغر حكمت، **أمثال قرآن** (أحد فصول تاريخ القرآن الكريم)، طهران، مطبعة مجلس، 1332، ووط 2، بنياد قرآن، 1361هـ ش، ص 119.

بعض آيات الكتاب، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[1]. وجدير بنا هنا أن نتتبّع مختلف موارد استعمال هذه الكلمة في القرآن على ضوء هذا المعنى الذي ذكرناه أخيرًا، وهذه الموارد كما يلي:

1 - الموارد التي تحتاج إلى تشبيه وتنظير، بمعنى: أنّ الله تعالى في بعض المواضيع التي يصعب فهمها وإدراكها كان يعمد إلى تشبيهها والإتيان بمثالٍ واضح لها من الأمور المادّيّة والمحسوسة؛ لأنّها ممّا يتعامل الناس معها عادة، وهي واضحة لهم، فبالتنظير بها تتّضح تلك المواضيع وتزول الصعوبة عنها. وذلك نظير ما في الآية الشريفة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[2]. ونظائر هذا التمثيل في القرآن كثيرة، وفي مجالات مختلفة، تبدأ بالمسائل التي لها ارتباط بعالم الغيب، وصولًا إلى مسائل من قبيل: العبادات[3]، والحياة الدنيا[4]، والتبليغ ودعوة الأنبياء[5]، واجتماع المسلمين[6].

2 - الأمثال والقصص والوقائع التي يذكرها القرآن ويتلوها على مسامع مخاطبيه داعيًا إيّاهم إلى الاتّعاظ بها وأخذ العبر والدروس منها، نحو:

---

(1) سورة الروم: الآية 27.

(2) سورة النور: الآية 35.

(3) انظر: سورة الحجّ: الآية 73.

(4) انظر: سورة الكهف: الآية 45.

(5) انظر: سورة يس: الآيتان 13 و29.

(6) انظر: سورة الفتح: الآية 29.

- ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا﴾[1].
- ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[2].
- ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ﴾[3].

ففي جميع هذه الموارد، يعتمد القرآن على هذه التشبيهات والأمثال ليشير إلى الموضوع وليصل إلى النتيجة التي يريدها، من دون أن يدخل في تفاصيل هذه القضايا والوقائع.

3 ـ الموارد التي يلجأ فيها القرآن إلى المقايسة والمقارنة لغرض تفهيم المطلب. فليس التشبيه والتنظير فحسب هو المقصود في هذه الموارد، وإنّما المراد ـ إلى جانب ذلك ـ تطبيق حقيقة على حقيقة أُخرى. كما في الآيات التالية:

- ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[4].
- ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ﴾[5].
- ﴿مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ﴾[6].

---

(1) سورة النحل: الآية 112.
(2) سورة يس: الآية 13.
(3) سورة التحريم: الآية 10.
(4) سورة إبراهيم: الآية 26.
(5) سورة إبراهيم: الآية 18.
(6) سورة هود: الآية 24.

- ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].
- ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[2].

وليس جميع تمثيلات القرآن قد صُرّح فيه بلفظ (مثل)، كما في الآيات المذكورة أعلاه، بل منها ما جيء فيه بكاف التشبيه، كقوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[3]. ومنها أيضًا آيات لا وجود لألفاظ التمثيل والتشبيه فيها، وإنّما تُفهم إرادة التمثيل من دلالة السياق والمعنى، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسْتَكْبَرُوا۟ عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[4]. وقوله: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا﴾[5]. فالآيات التي من هذا القبيل لها حكم الأمثال، من دون أن يكون لزامًا فيها أن يُؤتى بالألفاظ الخاصّة بالتمثيل كلفظ (المثل) أو كاف التشبيه ونحوهما.

2 ـ فوائد الأمثال في القرآن:

ذُكر لضرب الأمثال في القرآن فوائد كثيرة تنفعنا في محلّ الكلام. منها: أنّ أمثال القرآن تقرّب المعاني الخفيّة والبعيدة إلى الأذهان، وتصوّر المعاني بصورة الأشخاص والأعيان، وترسم لأهل

(1) سورة النحل: الآية 76.
(2) سورة الزمر: الآية 29.
(3) سورة البقرة: الآية 19.
(4) سورة الأعراف: الآية 40.
(5) سورة الأعراف: الآية 175.

عالم الناسوت صورةً واضحة عن عالم الملكوت. وتذكر قصص السابقين ليعتبر ويتّعظ بها اللّاحقون، وتخفّف من حدّة ومرارة النصائح والمواعظ، ويلتذّ بها الخاطر ويُسَرّ بها الطبع، وتؤدّي المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة وكلام قصير.

وبما أنّ الأمثال تمثّل في المجتمعات البشريّة ينبوع الحكمة الذي لا تغور ماؤه، والكنوز التي كانت مخبّأة فكشفت عنها تجارب البشر على امتداد التاريخ، فالقرآن يخاطب الناس ويُظهر لهم ـ ببركة الأمثال ـ فوائد ونتائج تجارب الأمم الماضية[1].

وتعتبر هذه الطريقة القرآنيّة القائمة على الإشارة إلى المعاني بعبارات موجزة وجمل قصيرة من أكثر الطرق والأساليب نفعًا في إيصال المعاني وتقريبها إلى الأذهان، وأكثرها تأثيرًا على القلوب. فلذلك، كان من الطبيعيّ أن تكون هي الطريقة التي يعتمدها الوحي في إيصال معانيه السامية إلى المخاطَبين، وفي إقناع عقولهم بها، وجعل قلوبهم تنفتح عليها. ولهذا السبب، يُعتبر ضرب الأمثال في القرآن واحدًا من مظاهر ووجوه الإعجاز البلاغيّ فيه، ولا سيّما لجهة ما اشتملت عليه هذه الأمثال من دقّة التعبير، وفنّ البيان، وجمال الأسلوب. وقد عرفنا ممّا تقدّم: أنّ استفادة التمثيل واستكشافه من آيات الكتاب لا تنحصر بالموارد التي استخدمت فيها الألفاظ الخاصّة بالدلالة على التمثيل والتشبيه، بل يمكن استكشافه أيضًا من القصص التي يُؤتى بها في مقام الاستشهاد على مسألة ما، كما يمكن أن يُستفاد في ذلك من مجموع القرائن التي قد يكون الكلام مكتنفًا بها.

---

(1) محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص118.

3 ـ الأحكام والأمثال:

للقول بإمكانيّة استفادة الأحكام الفقهيّة واستخراجها من الأمثال الواردة في القرآن صلة وطيدة بالصورة التي نحملها عن أمثال القرآن. وقد قسّم علماء القرآن الأمثال القرآنيّة إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: الأمثال الظاهرة والمصرّح بها، أي: الأمثال التي لا يخفى كونها أمثالًا. ومن أمثلة هذا القسم: الآية الشريفة: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[1] النازلة في حقّ المنافقين وتوصيف أعمالهم وميزاتهم الفكريّة والاجتماعيّة. وفي مثل هذه الموارد يجب ملاحظة أنّ الآية هل تنعقد لها دلالة على الحكم أم لا؟ وإذا كان لها دلالة عليه فبأيّ نحوٍ هي؟

والقسم الثاني: الأمثال الكامنة، أي: التي لا ذكر للمثل فيها، ولكن يفهم العرف التمثيل منها. وفي أمثلة هذا القسم أمثال جاء بها القرآن بعبارات تُغاير تلك المتداولة بين الناس في أمثالهم السائرة، ولكنّها أشدّ منها إيجازًا وأكثر منها رونقًا وجمالًا، فمثلًا: يُعَدّ قولهم «خير الأمور أوسطها» أحد الأمثال المتداولة على ألسنة العرف، ولم يذكره القرآن بألفاظه نفسها، إلّا أنّه ذكره بألفاظ أُخرى وبمناسبة أمور ومواضيع أُخرى ترتبط بتوصيف بعض الظواهر أو الأفعال، كقوله تعالى: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[2]، ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[3]، ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾[4]، ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً

---

(1) سورة البقرة: الآية 17.

(2) سورة البقرة: الآية 68.

(3) سورة الفرقان: الآية 67.

(4) سورة الإسراء: الآية 110.

﴿إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[1]، فجميع هذه الآيات الأربع تدلّ على لزوم الاعتدال ورعاية الأمر الوسط في اختيار أيّ أمرٍ من الأمور[2]. فهل يمكن أن يُستفاد منها عنوان كلّيّ مفاده: لزوم رعاية الوسط في جميع الأمور؟ وهل يمكن القول إنّ هذا العنوان يصلح لأن يكون حكمًا مستنبطًا من هذه الآيات الأربع؛ لأنّها ناظرة إلى بيانه وإبلاغه؟

والقسم الثالث: الأمثال المرسلة أو المثل السائر، ومواردها التي تصلح لإفادة الحكم كثيرة للغاية[3]. وهذه الطائفة من الآيات، ليست واردة بألفاظ التشبيه، كما إنّها ليست من الأمثال المتداولة بين الناس، إلّا أنّها وردت بطريقة جعلت العرف يعتبرها أمثالًا، حتى إنّها تحوّلت لاحقًا إلى أمثال سائرة بينهم. وقد أشار إلى هذا القسم بعض علماء القرآن، وهو أهمّ الأقسام المذكورة للأمثال القرآنيّة وأكثرها جدارة بالبحث[4]، وسيأتي البحث فيه لاحقًا، ولكن قبل ذلك نذكر بعض الأمثلة والآيات التي تندرج في هذا القسم[5]:

---

(1) سورة الإسراء: الآية 29.

(2) محمّد جابر فيّاض، **الأمثال في القرآن الكريم**، مصدر سابق، ص 203 و206. إلّا أنّ الحقّ يقتضي أن يُقال، إنّ استفادة المثل من عبارة ما شيء، وكون المستفاد منه ذلك مثلًا شيء آخر. وسنشير في ما يأتي عند الكلام عن موارد القسم الثالث إلى أنّ هذه الموارد وإن كانت جارية مجرى المثل، إلّا أنّ بعضها، وعلى العكس من الموارد المذكورة في المتن أعلاه، قد تحوّل لاحقًا إلى مثل حقيقيّ، كقوله تعالى، ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾: (سورة النمل: الآية 34).

(3) سميح عاطف الزين، **الأمثال والمثل والتمثّل والمثلات في القرآن الكريم**، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، 1407ق، ص 44.

(4) منّاع القطّان، **مباحث في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص 285.

(5) للاطّلاع على تاريخ هذا البحث والمزيد من التوضيح بشأنه، انظر: محمّد حسين الصغير، **الصورة الفنيّة في المثل القرآنيّ**، مصدر سابق، ص 121.

- ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[1].
- ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾[2].
- ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[3].
- ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[4].
- ﴿وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ﴾[5].
- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[6].
- ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[7].
- ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[8].
- ﴿وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[9].
- ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾[10].

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي نجدها مجموعةً في كتب علوم القرآن تحت عنوان: «الأمثال السائرة»، ويمكن العثور عليها أيضًا في كتب أحكام القرآن، وفي الكتب الفقهيّة، إذ استُشهِد وتُمُسِّك بها في البحث التشريعيّ. والمهمّ في هذه الطائفة من

---

(1) سورة البقرة: الآية 44.

(2) سورة البقرة: الآية 61.

(3) سورة البقرة: الآية 85.

(4) سورة البقرة: الآية 115.

(5) سورة البقرة: الآية 139.

(6) سورة البقرة: الآية 185.

(7) سورة البقرة: الآية 195.

(8) سورة البقرة: الآية 217.

(9) سورة البقرة: الآية 237.

(10) سورة البقرة: الآية 263.

الآيات، كما يذكر الدكتور محمّد حسين الصغير ـ من علماء القرآن المعاصرين ـ هو إثبات كون هذه الفقرات ونظائرها أمثالًا، إذ لو أردنا أن نتتبّع جميع هذه الألفاظ الجارية مجرى الأمثال، لوجدنا أنّ معظم سور القرآن وآياته ستندرج تحت هذا القسم؛ لأنّ الكيفيّة المتّبعة في سبك كثير من آيات الكتاب تقوم على الإيجاز والإحكام على غرار ما هو المتّبع عادةً في باب الأمثال والحِكَم[1].

(1) محمّد حسين الصغير، **الصورة الفنّيّة في المثل القرآني**، مصدر سابق، ص 126.

المحور الثاني

أمثال القرآن عند أهل البيت (ع) وموانع التمسّك بها

1 ـ رأي أهل البيت (ع) في أمثال القرآن:

أولى أهل بيت النبيّ (ص) للمثل بشكل عامّ أهمّيّة كبيرة، وأوردوا في كلامهم منها الشيء الكثير. ويُعدّ هذا الحجم الكبير لما وصل إلينا من أمثال المعصومين (ع) خير شاهد ودليل على الدور الأساس والهامّ الذي تلعبه الأمثال في أداء المعاني وإيصال الأفكار. والذي يعنينا في بحثنا هنا أن نبيّن علاقة أمثال القرآن بالأحكام وكيفيّة تعاطي أئمّتنا (ع) معها في هذا المجال.

ففي رواية عن إمامنا جعفر بن محمّد الصادق (ع) في باب الفتوى والاستنباط، يجعل (ع) الإشراف على مراد الله عزّ وجلّ في أمثال القرآن أحد المقدّمات اللّازمة التي هي شرط في صحّة التصدّي للفتيا. وفي هذه الرواية يخاطب الإمام (ع) سفيان بن عيينة محذّرًا إيّاه من الفتوى بغير علم، مستشهدًا بكلام أمير المؤمنين (ع): قال (ع): «وقال أمير المؤمنين (ع) لقاضٍ: هل تعرف الناسخ من

المنسوخ؟ قال: لا، قال: فهل أشرفت على مراد الله عزّ وجلّ في أمثال القرآن؟ قال: لا، قال: إذًا هلكْتَ وأهلكْتَ، والمفتي يحتاج إلى معرفة معاني القرآن، وحقائق السنن، وبواطن الإشارات، والآداب، والإجماع والاختلاف، والاطّلاع على أصول ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، ثمّ حُسن الاختيار، ثمّ العمل الصالح، ثمّ الحكمة، ثمّ التقوى، ثمّ حينئذٍ إن قدر»[1]. والظاهر بحسب هذه الرواية، أنّ الإمام (ع) يعدّ أمثال القرآن من بواطن الإشارات التي يجب على المفتي أن يتعرّف عليها.

وجاء في كتاب بعثه أمير المؤمنين (ع) إلى معاوية:

«إنّ الله تبارك وتعالى ذا الجلال والإكرام خلق الخلق واختار خيرة من خلقه.. إلى أن يقول: أرسل رسوله خيرته وصفوته بالهدى ودين الحقّ، وأنزل عليه كتابه فيه تبيان كلّ شيء من شرائع دينه، فبيّنه لقوم يعلمون، وفيه فرض الفرائض، وقسم فيه سهامًا أحلّ بعضها لبعض، وحرّم بعضها لبعض، بيِّنْها يا معاوية إن كُنْتَ تعلم الحجّة؟ وضرب أمثالًا لا يعلمها إلّا العالمون، فأنا سائلك عنها أو عن بعضها إن كُنْتَ تعلم؟! واتّخذ الحجّة بأربعة أشياء على العالمين، فما هي يا معاوية؟ ولمن هي؟ واعلم أنّهنّ حجّة لنا أهل البيت على من خالفَنا ونازعَنا...»[2].

وفي روايات أُخرى واردة عنهم (ع) ما يدلّ على أنّهم كانوا كثيرًا ما يستندون في كلامهم إلى أمثال القرآن، ويوظّفون معاني هذه الأمثال في استخراج الحكم الشرعيّ، كالذي ورد عن أبي جعفر (ع)

---

(1) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج2، ص121.

(2) المصدر نفسه، ج 33، ص 133، ح 420.

أنّه قال في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا﴾[1]: «إنّ الله تبارك وتعالى أمر بالوفاء ونهى عن نقض العهد، فضرب لهم مثلًا»[2]. فإنّ الإمام (ع) استفاد هذا الحكم عمليًّا من المثل نفسه الذي ضربه الله تعالى في هذه الآية الشريفة.

نماذج من أمثال القرآن:

لمزيد من التوضيح لموضوع البحث، نشير إلى نماذج عن أمثال القرآن التي تصلح لاستفادة الحكم الشرعيّ منها:

(أ) الأمثال المصرّح بها واستنباط الحكم منها:

ذكرنا سابقًا الأقسام التي تنقسم إليها أمثال القرآن. وكان أحد هذه الأقسام: الأمثال الظاهرة والمصرّح بها، وعرّفناها بأنّها: الأمثال الظاهرة في كونها أمثالًا بسبب احتوائها على ألفاظ التمثيل الصريحة كلفظ (مثل). وفي ما يأتي نشير إلى بعض الآيات التي تندرج تحت هذا القسم، ونبيّن وجه دلالتها على الأحكام، دون أن نوردَ في مباحثها تفصيلًا:

1 - قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ﴾[3].

فهل يمكن أن يستفاد من هذه الآية أنّها بصدد التأكيد على أهمّيّة عنصر الوراثة، وضرورة رعاية الموروثات الأسريّة، من الأصالة والنجابة، أو الفطنة والذكاء، أو الذلّة والشقاوة، أو غير ذلك؟ وهل يمكن القول إنّ القرآن في هذه الآية يشير إلى مسألة

---

(1) سورة النحل: الآية 92.

(2) عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج3، ص210.

(3) سورة الأعراف: الآية 58.

الطينة والوراثة، والذي يمكن أن يُستوحى من ذلك هو أنّ للعناصر الموروثة التي يكتسبها الإنسان دورًا أساسًا في سلامة المجتمع، فيجب أخذها بعين الاعتبار في أيّ قضيّة اجتماعيّة مهمّة، كالزواج وتعيين المناصب والمسؤولين، فعلى العاملين في الحقل الاجتماعيّ أن يبنوا موازينهم على أساس ما تحتوي عليه شخصيّة الإنسان من مكوّنات وراثيّة، كالشرف والنجابة والهمّة والمروءة ونحو ذلك، وعلى القيّمين على إدارة المجتمع أن لا يملأوا المناصب الاجتماعيّة والإداريّة إلّا بأشخاص يتمتّعون بطينة نقيّة، ويتحدّرون من الأُسر المعروفة بالشرف والنجابة، هذا في الدرجة الأُولى، وأمّا في الدرجة التالية فتأتي المكوّنات التي يكتسبها الإنسان بطريق التربية.

ومن التمْثيل الموجود في الآية، وتشبيه الإنسان بالبلد الطيّب والأرض السبخة حاول بعضٌ أن يستفيد وجوب السعي والعمل لحفظ الصحّة والسلامة للعرق البشريّ، ذاهبًا إلى أنّ هذا يستدعي أن يعمد القيّمون على الشأن الاجتماعيّ إلى تحديد نسل الأشخاص المعروفين بالخبث والشرّ من ذوي الطينة السيّئة، وفي المقابل، أن يعمدوا إلى الاعتناء بشأن الأشخاص السالمين من ذوي الطينة النقيّة، كلّ ذلك للحدّ من نموّ الأجيال الفاسدة والحمقاء والتي لا تملك المؤهّلات والقدرات والطاقات العالية[1].

2 ـ قوله تعالى: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

(1) إسماعيل الإسماعيليّ، **أمثال قرآن** (أمثال القرآن)، ط 1، طهران، انتشارات أسوة، 1368هـ ش، ص 252.

(2) سورة الأعراف: الآية 176.

فالكلب في حالته العاديّة والطبيعيّة، لا يخرج لسانه لاهثًا، وإنّما يفعل ذلك عند تعرّضه لضربة أو إصابته بالعطش الشديد. إلّا أنّ الكلاب المتشرّدة التي يطردها الإنسان تعتاد على القيام بهذه الحركة القبيحة، ويصبح اللّهاث لغير سبب عادة لديها. والذي لاحظه القرآن في هذا التشبيه هو هذا القسم الثاني من الكلاب. وبحسب الأخبار الواردة، فإنّ هذا التشبيه نزل فيمن يكتم العلم ويغلب عليه الهوى، فإن حمل الحكمة لم يحملها، وإن ترك لم يهتدِ لخير[1]. ولكن مع ذلك، فهل يمكن تعميمها وجعلها شاملة لأهل الضعة والدناءة من البشر الذين يخرجون ألسنتهم لغير سبب، ليزعقوا ويصيحوا، كعواء الكلب، سواء حلّ بهم مكروه أم لا؟ وأيضًا، فهل يُمكن أن يُستفاد من هذا التمثيل أنّ الأشخاص المنحرفين يسارعون إلى إعلان الجزع واليأس والفزع والتهويل وتثبيط العزائم، فلا ينبغي للمجتمع أن يصغي إلى أصواتهم، التي لن تتوقّف عن الزعيق أبدًا، بل عليه أن يمضي قدمًا دون أن يكترث بهم؟

وقد استفاد القرطبيّ (ت 671هـ) من هذه الآية أمرين يحملان الطابع الفقهيّ:

الأوّل: النهي عن العلم بلا عمل وعن مخالفة الحقّ وترك العمل به لمنفعة مادّيّة أو هوى نفس.

والثاني: منع أخذ الرشوة في الأمور الدينيّة، والنهي عن إنكار الحقائق لأجل المنافع المادّيّة؛ لأنّ من يفسّر آيات الله وفقًا لرغبات من دفع له رشوة أو مالًا، فلا يمكن الاطمئنان والركون إليه، بل ينبغي الحذر منه وعدم الانخداع بتديّنه.

---

(1) جلال الدين عبد الرحمان السيوطيّ، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج3، ص311، في ذيل الآية المذكورة.

ويرى القرطبيّ أيضًا: أنّ الآية دلّت على منع التقليد لعالم إلّا بحجّة يبيّنها، لأنّ الله تعالى أخبر أنّه أعطى هذا آياته فانسلخ منها، فوجب أن يُخاف مثل هذا على غيره، وألّا يقبل منه إلّا بحجّة[1].

وهذا نظير الآية التي تشير إلى أنّه لا قيمة أصلًا للعلم بلا عمل، وهي قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾[2].

3 ـ قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ﴾[3]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[4]، وقوله: ﴿أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ﴾[5].

تتحدّث هذه الآيات الثلاث عن الأعمال الحسنة التي قد تصدر عن الكفّار، فلمّا كانت الأصول المعرفيّة والمرتكزات العقديّة التي يؤمنون بها فاسدة، فإنّ أعمالهم، وإن كانت في حدّ ذاتها حسنة، تكون فاسدة أيضًا.

وقد استفاد أكثر المفسّرين من هذه الآيات بطلان عمل الكافرين وعدم ترتّب آثارها عليها، من الثواب وغيره، وبالتالي: فإنّ أعمالهم التي يقومون بها في المجتمع لا ينبغي أن تعطى أيّ قيمة أو أهمّيّة[6]. ونظير هذه الآيات الثلاث قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ

---

(1) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج7، ص323.

(2) سورة الجمعة: الآية 5.

(3) سورة إبراهيم: الآية 18.

(4) سورة النور: الآية 39.

(5) سورة النور: الآية 40.

(6) انظر في هذا المجال: عزّ الدين بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، مصدر سابق، ص 150.

﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[1]. فالكلمة الخبيثة كالشجرة الخبيثة، وطبيعة الكافر هي كالأرض السبخة التي لا تثمر مهما حُرثت أو زُرعت، وإنّما المهمّ هو الأرض نفسها، والبذرة نفسها، لا الحرث والماء.

وهذه الآية وإن كانت بصورة جملة خبريّة، إلّا أنّه يمكن أن يُستفاد من التشبيه الوارد فيها حكم إنشائيّ، وهو أنّ الشرك موجب لخراب الأعمال الصالحة، لأنّ هذه الأعمال (ما لها من قرار)، فالكافر لا حجّة فيه، ولا ثبات ولا خير فيه[2]، وبالتالي: فالمجتمع موظّف بأن لا يبني طموحاته وآماله على أعمال أهل الشرك، وإن كانت في نفسها خيّرة وصالحة.

4 ـ قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ﴾[3].

وفي هذا المثال، يجري القرآن مقارنة بين الإنسان السويّ وغير السويّ، بين الإنسان الذي يقبل الهداية والإنسان الذي لا يقبلها، ويوضّح من خلال التمثيل مكانة كلٍّ منهما وموقعه بالنسبة إلى الآخر. ولكنّ ملاحظة سياق الآيات السابقة، والتأمّل في مضامينها، يعطي أنّ المثل في هذه الآية مضروب في الله سبحانه وفيمن يزعمونه شريكًا له في الربوبيّة، من الأصنام الجامدة التي لا تقوى على شيء، فكيف يقايسونها بالله تعالى، القادر على كلّ شيء، والمحيط بكلّ شيء. فالمستفاد من الآية أنّ العبد المملوك الذي لا يقدر على

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 26.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص362.

(3) سورة النحل: الآية 76.

شيء، ومضافًا إلى ذلك، فهو محروم من أن يفهم الكلام، لكونه أبكم، فهو فاقد لجميع المزايا التي يكتسبها الإنسان عن طريق السمع، يكون ثقلًا وعيالًا على مولاه ومن يلي ويدبّر أمره، لكونه عاجزًا عن تدبير أمر نفسه. مضافًا إلى المقايسة التي تجريها الآية بين الإنسان النشيط والفعّال والقادر على أن ينفع ويفيد غيره، وبين الإنسان الانتهازيّ والكسول، والذي لا أمل في خيره، ولا طمع في نفعه. ومن هنا، فما يمكن أن يُستفاد من الآية الشريفة من المسائل الفقهيّة ما يأتي:

أوّلًا: لا يجوز للإنسان أن يكون عيالًا على غيره يُلقي بجميع ثقله على الناس ويترك أمر السعي في حوائج نفسه وعياله على الناس والمجتمع، سواء كان ذلك باختياره أو بغيره.

وثانيًا: أنّ في المجتمع، حتى ولو كان دينيًّا، صنفين من الناس: إنسان لا مبال، لا نفع له ولا قيمة ولا دور، وإنسان نشيط وفعّال يتمكّن الصلاح من نفسه فينعكس على أعماله، ويؤدّي به إلى التزام الاعتدال في الأمور، ثمّ يحبّ لهذا العدل أن ينبسط على أعمال غيره من الناس، فيأمرهم بالعدل. ومن هنا يؤمن العلّامة الطباطبائيّ في تفسيره أنّ لهذه الآية دلالة على أنّ الذي يأمر بالعدل لا يستوي مع الساكت عنه[1].

5 - قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾[2].

---

(1) محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص12، 302 و303.

(2) سورة العنكبوت: الآية 41.

وهذه الآية الشريفة، وإن كانت ناظرة إلى أولئك الذين اتّخذوا لهم معبودًا غير الله تعالى، إلّا أنّها تدلّ على عنوان عامّ يمكن أن يُستنبط منه حكم شرعيّ. فإنّ لها دلالة على أنّ الإنسان الذي يتّخذ لنفسه وليًّا وصاحبًا غير الله تعالى، أو يعتمد ويتوكّل على غيره عزّ وجلّ، تكون حاله كحال العنكبوت التي تتّخذ لنفسها بيتًا هو أوهن البيوت وأضعفها، فيستفاد من ذلك عدم جواز اتّخاذ وليّ غير الله تعالى، وعدم صلاحية غيره للاعتماد عليه[1].

6 - قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾[2].

استفاد كلّ من الفاضل المقداد والمحقّق الأردبيليّ وأبي بكر الجصّاص من هذه الآية الحكم بأنّ العبد لا يملك، ولا يصحّ له الاستقلال بالمعاملة[3].

7 - قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾[4].

طبقًا لهذه الآية، فلا وظيفة اجتماعيّة وتبليغيّة بالنسبة إلى الأشخاص الذين عميت قلوبهم، والذين لا يُحتمل التأثير فيهم، فالمكلّف ليس مسؤولًا تجاه هؤلاء، وتبليغهم ليس واجبًا ولا لازمًا عليه.

---

(1) عزّ الدين بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، مصدر سابق، ص 152.

(2) سورة النحل: الآية 75.

(3) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص111؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ): **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص621؛ أحمد بن عليّ الجصّاص الرازي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص6.

(4) سورة النمل: الآية 80.

8 ـ قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِى ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ﴾[1].

فالمستفاد من هذه الآية: أنّ الهداية لا معنى لها بالنسبة إلى الأفراد الذين سمحوا لقلوبهم بأن يطغى عليها العمى والصمم، وبناء على ذلك، فلا مهرب من تحمّل وجود هؤلاء الأفراد في المجتمع. كما يُستفاد منها: أنّ الإكراه على العقيدة ليس أمرًا ممكنًا، ولا يصحّ في باب العقائد الاعتماد على الضغط والإكراه، إذ ليس له من أثر. وبالمعنى والسياق نفسه، ورد قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[2]، الذي دلّ أيضًا على تشبيه الإنسان الذي لا يقبل الهداية بمن هو في القبر، فلا يقدر على سماع صوت، فلذلك لا يكون في وعظه وتبليغه أثر ولا فائدة؛ وبالتالي: فمن شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: احتمال التأثير في الطرف الآخر، وإلّا، فلا يكون واجبًا.

9 ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ﴾[3].

يستفاد منه أنّ الصياح والحديث بصوت مرتفع أمر قبيح وغير مقبول، فلا يكون جائزًا[4].

10ـ قوله تعالى: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[5].

تدلّ هذه الآية مع الآيات التي بعدها على أنّ أمر تبليغ الناس

---

(1) سورة النمل: الآية 81.

(2) سورة فاطر: الآية 22.

(3) سورة لقمان: الآية 19.

(4) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج14، ص72.

(5) سورة يس: الآية 13؛ انظر أيضًا: السورة نفسها، الآيات 14 ـ 18.

وهدايتهم يجب أن يكون مسبوقًا بالتخطيط وإعداد البرامج المناسبة لذلك، وأنّ على المبلّغ الصمود والصبر في المواجهة وألّا يخاف من القتل والمكائد التي تُحاك له.

هذا وينبغي أن يُعلم: أنّ جميع ما تقدّم ذكرناه على سبيل المثال، وكان الغرض منه المزيد من البيان والتوضيح لمحلّ البحث، والتوجّه إلى مختلف أبعاد المسألة، والإشارة إلى كيفيّة دلالة الآيات على الحكم، وإلّا، فثمة آيات أُخرى مشابهة للتي ذكرناها، يمكن مشاهدتها والعثور عليها في الكتب الفقهيّة، وفي الكتب المختصّة بآيات الأحكام.

(ب) الأمثال المرسلة واستنباط الحكم منها:

القسم الآخر الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث من أقسام أمثال القرآن: قسم الأمثال المرسلة. والأمثال في هذا القسم ـ كما عرفنا ـ لا تُستخدم فيها ألفاظ التشبيه الصريحة، وليست حكاية لشيء من الأمثلة المتداولة على ألسنة الناس، إلّا أنّها واردة على نسق الأمثال المتداولة، وكما ذكرنا آنفًا، فهذا القسم من الآيات يتناول القسم الأكبر من تعداد آيات الأمثال. وعادةً ما يُعَبّر عن الآيات من هذا القسم في كتب علوم القرآن بـ: «الآيات الجارية مجرى الأمثال»، بمعنى: أنّها تحتوي خصائص المثل، لجهة اشتمالها على التشبيه والمقايسة والتنظير، وكونها على صورة جملة خبريّة مسوقة لتوصيف واقع ما، بل وفي بعض الأحيان تكون من قبيل الجملة الخبريّة المسوقة لبيان حكم إنشائيّ، وذلك كالآيات الآتية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]، ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ

---

(1) سورة البقرة: الآية 185.

ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[1]، ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾[2]، ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾[3]، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]، ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[5]، ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[6].

وعلى هذا الأساس، وبصرف النظر عن إمكان اقتطاع الكلام وفصله عن سياقه المتقدّم عليه والمتأخّر عنه، والاستدلال به من الناحية الفقهيّة، أو عدم إمكان ذلك[7]، فإنّ هذه الطائفة من الآيات لا تواجه المشكلة نفسها التي قد تُطرح في الاستدلال بآيات الأمثال، لأنّ دلالتها على الحكم ليست بنحو الدلالة غير المباشرة، وإنّما تندرج تحت واحدة من الدلالات الثلاث (المطابقيّة والتضمّنيّة والالتزاميّة). ولعلّ هذا هو السبب في أنّ أحدًا من فقهاء المذاهب الإسلاميّة لم يتردّد في إمكان الاستدلال بهذه الآيات من الناحية المزبورة، بل ديدنهم قائم على الأخذ والتمسّك بها، ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها من النصوص الشرعيّة الواردة، بل تطبّق عليها القواعد عينها التي تُطَبَّق على أيّ كلام يُراد أن يُستنبط منه الحكم الشرعيّ. فهي لذلك لا تدخل في البحث الآتي، ولا تأتي فيها أصلًا الشبهات والإشكالات التي سنتعرّض لها هناك على الاستدلال بأمثال القرآن.

---

(1) سورة يونس: الآية 36.

(2) سورة النور: الآية 61.

(3) سورة الأنفال: الآية 61.

(4) سورة البقرة: الآية 286.

(5) سورة الأنعام: الآية 164.

(6) سورة المائدة: الآية 89.

(7) هذه المسألة يجب أن يتمّ البحث عنها في مكانها الخاصّ بها، وسنتعرّض لها لاحقًا في الفصل التاسع من هذا الكتاب، وعنوانها، أنّ الفقرات المستقلّة المقتطعة من الآيات هل يمكن أن يُستنبط منها أحكام فقهيّة أم لا؟

2 ـ موانع التمسّك بأمثال القرآن:

في مجال التمسّك بأمثال القرآن، أعني: الموارد القرآنيّة التي تحتوي على جنبة التنظير أو التشبيه، أثير عدد من الشبهات التي لو تمّت لكانت مانعًا من التمسّك بها لإثبات الأحكام، نبيّنها في ما يأتي:

1 ـ أمثال القرآن واردة بصورة جمل خبريّة تحمل الطابع التوصيفيّ، والتركيز فيها على جنبة الهداية والإرشاد، فليس لها خصائص الكلام الحقوقيّ الذي يُساق عادةً في مقام بيان الأحكام وإبلاغها. إنّ الأسلوب المعتمَد في مقام بيان الأحكام واضح ومشخّص ومعروف، وهو قائم على الحثّ نحو القيام بفعل ما، أو الحثّ على تركه. ويعتمد هذا الأسلوب إيقاعًا منضبطًا ومنسجمًا، ولحنًا طلبيًّا، بالأمر تارةً، والنهي أُخرى. وأمثال القرآن ـ بشكل عامّ ـ لا تشتمل على هذه الخصوصيّة، فلذا، لا تكون صالحة لمقام التمسّك والاستدلال الفقهيّ.

2 ـ الروايات الواردة من طرق الفريقين: السنّة والشيعة على السواء، في مقام بيان أنواع الموضوعات التي يتعرّض القرآن الكريم لبيانها. وقد قسّمت هذه الروايات المواضيع القرآنيّة إلى خمسة أقسام، وجُعلت أمثال القرآن قسيمًا لأحكام القرآن وفي قبالها، فكيف ـ مع ذلك ـ يمكن لنا أن نجعل أمثال القرآن واحدًا من منابع الحلال والحرام ومن المصادر التي تستخرج الأحكام منها. فمن تلك الروايات ـ مثلًا ـ ما نقل عن رسول الله الأعظم (ص) أنّه قال:

«إنّ القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال، وحرام،

ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال واجتنبوا الحرام، واتّبعوا المحكم وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال»[1].

3 ـ عموم العبارات الواردة في أمثال القرآن، واشتمالها على مسائل تمّ التعرّض لها وبيان حكمها في مواضع أُخرى، بحيث لم يبقَ نكتة أو مسألة إلّا وقد بُيّن حُكمها في كلمات الشارع ونصوصه، من القرآن والسنّة، حتى لا نستطيع القول إنّ أمثال القرآن بيّنت شيئًا من أحكام الفقه باستقلالها، فأيّة ثمرة لهذا البحث حينئذٍ؟!

الجواب عن الشبهة الأُولى:

للجواب عن الشبهة الأُولى لا بدّ من الالتفات إلى النقاط التالية:

أوّلًا: ليست جميع آيات الأمثال واردة بصورة جمل خبريّة، بل بعضها جمل إنشائيّة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّتِي نَقَضَتۡ غَزۡلَهَا مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثٗا﴾[2]، وقوله: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾[3]، وغير ذلك من الآيات.

وثانيًا: ليس لجميع آيات الأحكام أو الروايات التشريعيّة الواردة عن النبيّ (ص) وأهل بيته لحن إنشائيّ، بل كثيرًا ما تكون هذه خبريّة أيضًا، وناظرة إلى بيان مسألة أو نقطة ما، ولكن مع ذلك يُستفاد

---

(1) محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص486؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص44؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج89، ص114، ح 114.

(2) سورة النحل: الآية 92.

(3) سورة الإسراء: الآية 29.

منها في مقام استنتاج الحكم الشرعيّ، بل أحيانًا تأتي على هيئة سؤال وجمل استفهاميّة، كقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[1]، وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2]، وأحيانًا تأتي حاملةً الطابع الخبريّ الصرف، كقوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ﴾[3]، وقوله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[4]، وقوله: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[5].

وعلى أيّ حال، فقد استفاد الفقهاء من هذه الآيات، واستدلّوا بها، كلّ في بابها الخاصّ، ما يعني: أنّه لكي تكون الجملة دالّة على الحكم الشرعيّ، لا يتعيّن فيها بالضرورة أن تكون إنشائيّة أو خبريّة مسوقة في مقام الإنشاء، بل هي قد تصلح لذلك حتى ولو كانت توصيفيّة وخبريّة صرفة.

وبشكل عامّ، فإنّ اللّحن القرآنيّ المتّبع في بيان مختلف المسائل والموضوعات يختلف بشكل جذريّ عن اللّحن المتّبع في النصوص القانونيّة، بل وكذلك مع اللّحن المتّبع في الروايات والأخبار الواردة. فالذي يغلب على اللّحن القرآنيّ ـ بشكلٍ عامّ ـ هو لحن الإنذار والتبشير، والذي يحتلّ حيّزًا كبيرًا ومساحة واسعة من دلالات الآيات هو التلويح والدلالات غير المباشرة[6]. وهذه الطريقة ـ بعينها ـ يمكن مشاهدتها في قصص القرآن الكريم.

---

(1) سورة الرحمن: الآية 60.

(2) سورة الزمر: الآية 9.

(3) سورة النور: الآية 61.

(4) سورة النساء: الآية 148.

(5) سورة النساء: الآية 128.

(6) في مسألة أنواع دلالات القرآن، انظر: محمّد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلاميّ**، ط 3، بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1407ق، ج1، ص61.

وثالثًا: يكفي في صحّة الاستناد بآيات الأمثال والاستدلال بها فقهيًا لإثبات أمر أو نهي، ـ كما قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام (ت 660هـ) أن تكون لها دلالة على مدح القيام بفعلٍ ما أو ذمّه، أو أن يكون لها دلالة على تفاوت ثواب، أو على تفخيم عملٍ أو تحقيره، لأنّها إذا كانت كذلك، دلّت على أنّ هذا الفعل محبوب أو مبغوض للباري تبارك وتعالى، فيكون مأمورًا به أو منهيًا عنه[1]. وعليه: فلا يتعيّن أن يكون كلام الله الصادر في مقام بيان التكليف صريحًا في ذلك، بل يظلّ قابلًا للاستفادة منه في هذا المجال حتى لو كان متضمّنًا للتمثيل، أو كان بطريق التلويح والدلالة غير المباشرة، ما دامت صالحة لأن يُستفاد منها مطلوبيّة الفعل أو مذموميّته. نعم، هذا لا يعني أنّ جميع آيات الأمثال لها دلالة على الأحكام، بل قد تكون دلالة بعضها ـ بخصوصه ـ على ذلك محلًّا للنقاش أو التأمّل، شأنها في ذلك شأن بعض الآيات الأُخرى الخارجة عن حيّز آيات الأمثال، والتي كثيرًا ما يقع النقاش في دلالتها على المدّعى، لفقدانها شيئًا من ضوابط الاستنباط، أو لكون هذه الدلالة ممّا لا تساعد عليها قواعد التفسير وفهم الكلام، كما لو كان الاستدلال بالآية بما لها من مفهوم الوصف ـ مثلًا ـ، أو كما لو لم تكن واردة في مقام البيان ليتمسّك بما لها من الإطلاق، أو غير ذلك من المناقشات التي تُذكر، وهي كثيرة للغاية.

وبالجملة: فكون الدلالة على الحكم الشرعيّ في بعض آيات الأمثال أمرًا غير مسلّم أو قابلًا للنقاش، لا يعني: أنّ الدلالة على ذلك في جميع آيات الأمثال تكون أمرًا مرفوضًا وغير مسلّم. وبعبارةٍ أُخرى: فمجرّد صدق عنوان (آيات الأمثال) على آية ما، لا يشكّل مانعًا من صحّة التمسّك والاستدلال بها في مقام استنباط الحكم الشرعيّ، بل

---

(1) عزّ الدين بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، مصدر سابق، ص 143.

المقتضي لذلك موجود في آيات الأمثال كغيرها، فلا يُرفع اليد عنه إلّا مع وجود المانع، وكون الآية متضمّنة لمَثَل قرآنيّ، لا يصلح لأن يكون ـ بمجرّده ـ مانعًا. فالشبهة الأُولى مدفوعة وغير واردة.

الجواب عن الشبهة الثانية:

تلك الروايات التي ورد فيها تقسيم موضوعات القرآن إلى خمسة أقسام، وجعلت الأمثال فيها قسيمًا للحلال والحرام، لا تكفي وحدها للمنع من صحّة الاستفادة من تمثيلات القرآن في مجال الأحكام. إذ في هذه الروايات نفسها جُعِل المحكم والمتشابه قسيمين ـ أيضًا ـ للحلال والحرام، مع أنّ كلًّا من الحلال والحرام فيه المحكم وفيه المتشابه، وفي الأمثال أيضًا متشابه ومحكم. إنّ قسمًا كبيرًا من آيات الأحكام يندرج تحت محكمات القرآن، ولو كانت متشابهة لما صحّ الاستدلال بها، اللّهمّ إلّا بإرجاعها إلى المحكمات، فعند ذلك فقط، تكون صالحة لأن يُستدلّ ويُتمسّك بها.

فالاستدلال بهذه الروايات ـ إذًا ـ لإثبات عدم جواز التمسّك بآيات الأمثال، استدلال غير صحيح، بل يمكن استخراج الحلال والحرام من آيات الأمثال أيضًا، ولو بدرجة أضعف من إمكانيّة استخراجهما من الآيات الصريحة الدالّة عليهما بشكلٍ مباشر. فتحصّل: أنّ هذا التقسيم لموضوعات القرآن لا يشكّل مانعًا من التمسّك بالأمثال في مقام الاستنباط الفقهيّ.

الجواب عن الشبهة الثالثة:

لا بدّ في مقام الجواب عن هذه الشبهة ـ والتي كانت تزعم أنّ البحث عن صحّة الاستناد إلى أمثال القرآن بحث لا ثمرة ولا قيمة له ـ من ملاحظة الأمور الآتية:

أوّلًا: لا نسلّم أنّ آيات الأحكام تشتمل على جميع الأحكام التي يمكن أن يكون لآيات الأمثال دلالة عليها، بل في بعض آيات الأمثال التي نقلناها آنفًا في هذا الكتاب ما يدلّ على نكات ومسائل لا يمكن العثور عليها في غيرها من الآيات.

وثانيًا: سلّمنا أنّ أمثال القرآن ليست تأسيسيّة ولا تدلّ على نكات ومطالب جديدة، إلّا أنّ آيات الأحكام ـ هي بدورها ـ ليست تأسيسيّة بأجمعها، بل إنّ كثيرًا منها يدلّ على حكم يمكن استفادته بإدراك من العقل أو بيان من السنّة، ولذا يعدّ القرآن حجّة مستقلّة. فيكفينا أن تكون آيات الأمثال صالحة للدلالة على حكم من الأحكام، حتى ولو كان ذلك على سبيل المعاضدة والتأييد لحكم وارد في آية أُخرى، أو مبيّن وموضّح بشكل مفصّل في السنّة. كما إنّ كثيرًا من آيات الأمثال التي لها دلالة على الأحكام، لا تكتفي ببيان أصل الحكم، بل تشتمل ـ علاوة على ذلك ـ على بيان بعض التفاصيل والخصوصيّات الإضافيّة، وهذا يعني: أنّ البحث عن صلاحية آيات الأمثال للدلالة على الأحكام يمكن أن يكون له ثمرة وفائدة.

هذا إلى جانب أنّ في أمثال القرآن أُودع كثيرٌ من المسائل التربويّة والإرشاديّة التي قد لا يمكن العثور عليها في الخطابات القرآنيّة الأُخرى.

وبالالتفات إلى ما ذكرناه، فإنّ أمثال القرآن ـ كغيرها من الآيات ـ تُعدّ من جملة الآيات الصالحة لأن يستنبط منها حكم فقهيّ شرعيّ، ويمكن اعتبارها من مصادر الأحكام، وذلك لجهتين:

1 ـ إذا كانت أمثال القرآن واردة في مقام تحسين فعل أو عقيدة

أو تقبيحهما، فمن الطبيعيّ أنّ يكون الشيء الذي تمدحه وتحسّنه متعلّقًا لحكم إلزاميّ أو استحبابيّ، وأن يكون ممّا يترتّب عليه حكم من الأحكام، فتقع على المجتهد مسؤوليّة أن يُعمل اجتهاده ليتمكّن من تحديد أنّ الحكم الذي يترتّب على ذلك الشيء هل هو حكم وجوبيّ أم استحبابيّ؟ ويكون من وظيفة المجتهد نفسه أن يبيّن درجة التكليف ما هي؟ وكذا الحال لو كان القرآن في أمثاله يذمّ فعلًا ما أو يبيّن سوء عاقبته وتبعاته، فإنّ المجتهد يستكشف منه أنّ هذا الفعل مذموم وقبيح عند الله تعالى، إن بنحو الحرمة أو الكراهة، والمجتهد أيضًا هو الذي يتمكّن ـ بعد دراسته للمثال وتحليله للحنه وسياقه ودرجة التهديد الذي تدلّ عليه ألفاظه ومفرداته ـ من تحديد أنّ هذا النهي المستفاد منه هل هو بنحو الحرمة أم الكراهة؟

2 ـ تبتني أمثال القرآن ـ في واقع الأمر ـ على القياس الأصوليّ نفسه الذي يمكن من خلاله استخراج الحكم، أو بيان الموضوع، أو انتزاع حكم شرعيّ من حكم شرعيّ آخر؛ لأنّ هذه الأمثال تنصّ على التنظير والتسوية بين حكم وآخر، أو بين موضوع وآخر، سواء كانا عرفيّين أم شرعيّين، أو ترشد إلى حكم موضوع ما عن طريق الإشارة إلى موضوع آخر[1].
ومن هنا، جرت العادة على استفادة الحكم الشرعيّ من أمثال القرآن منذ عهد الصحابة، وفي عصور الأئمّة من أهل البيت (ع)، ومن بعدهم في عصور كبار الفقهاء، وكان فهم

(1) انظر في هذا الاستدلال: محمّد جابر فيّاض، **الأمثال في القرآن الكريم**، مصدر سابق، ص 13، و264، و266.

الأمثال وإدراك حقيقة ما ورد فيها يُعدّ ـ دائمًا ـ من المهامّ الأساس واللّازمة والمفروضة على الفقيه. فأمثال القرآن عندهم ليست مفصولة عن سائر الخطابات القرآنيّة، بل هي كغيرها من الآيات صالحة للاستفادة الفقهيّة[1].

(1) أشرنا في ما سبق إلى بعض الأقوال في هذه المسألة عند البحث عن رأي أهل البيت في أمثال القرآن، وعن أهمّيّة الأمثال عند المفسّرين وعلماء القرآن.

الفصل الخامس

القصص في آيات الأحكام

خطّة البحث

من جملة المباحث النظريّة التي تدخل في مجال آيات الأحكام: البحث عن أنّ قصص القرآن هل هي صالحة للاستنباط الفقهيّ أم لا؟

وتكمن أهمّيّة هذا البحث في أنّ الآيات التي تتناول قصص الأمم السابقة، وتروي سيرة حياة الأنبياء والمرسلين وتفاصيلهم، تحتلّ حيّزًا كبيرًا ومساحة واسعة من آيات القرآن الكريم. وقد جاءت هذه الآيات مشتملة على الأعمال الصالحة أو الطالحة التي كان يقوم بها أهل تلك العصور الماضية. إلى جانب أنّها في كثير من الأحيان تشير إلى جملة من أحكام الشرائع السماويّة السابقة وتعاليمها، أو بعض الأعمال التي قام بها بعض الأنبياء، من دون أن يرد دليل خاصّ على إبطال العمل بهذه الأحكام، أو على نسخها، أو بيان محدوديّتها وتقيّدها بمدّةٍ زمنيّة معيّنة، لكي نتمكّن من القول إنّها أحكام وأعمال خاصّة بتلك الأديان السابقة. فالأمر المهمّ الذي ينبغي التركيز عليه في هذا البحث، هو أنّ القصص والأخبار المذكورة في القرآن هل يمكن أن يكون لها لسان إنشائيّ تخاطبنا به أم لا؟

ولكن أوّلًا لا بدّ من أن نعرف: ما هو المقصود من قصص

القرآن؟ وهل هي مختصّة بقصص الشرائع السابقة؟ أم أنّها تتّسع لتشمل قصص رجالات العصور الماضية، أعمّ من أن يكونوا من الأنبياء أم من غيرهم، بل ولو كانت أجنبيّة تمامًا عن شريعةٍ ما أو عن نبيٍّ من الأنبياء؟ وأيضًا: فهل هي شاملة للقصص التي تسرد أحوال النبيّ الأعظم (ص) وتروي تفاصيل حياته، وتتحدّث عن بعض القضايا والوقائع التاريخيّة المرتبطة بعصر الرسالة؟ أم أنّها خاصّة بتلك القصص التي تروي أحداث الأنبياء والأمم السابقين وسيرهم، والتي لها صلة وعلاقة ما بشريعة نبيّنا الكريم محمّد (ص) دون غيرها؟ وكذلك ينبغي توضيح الأهداف الكامنة وبيانها وراء ذكر هذه القصص وسرد أحداثها ووقائعها؟ فهل هي واردة في مقام التذكير والوعيد فقط؟ أم أنّه يمكن الاستفادة منها أيضًا في مقام بيان الحكم الشرعيّ؟ وهنا يجب البحث عن طريقة القرآن وأسلوبه المعتمد في سرد القصص والتدرّج في بيان تفاصيلها، كما لا بدّ من المرور على ذكر الشبهات التي قد تُثار لإثبات عدم حجّيّة الخطاب والبيان القصصيّ في مجال استخراج الأحكام ومناقشتها وذكر ما هو التحقيق في الجواب عنها والردّ عليها، تمهيدًا لأخذ رأيٍ نهائيٍّ في هذه المسألة.

المبحث الأوّل

الكلّيّات المرتبطة بقصص القرآن

1 ـ معنى القصّة في القرآن:

ذكر لفظ (القصص) في القرآن الكريم مرّات عدّة، وهو بمعنى: الخبر المقصوص، فيكون مصدرًا سُمّي به المفعول، ويُقال: قصّ الأثر، أي: نظر فيه واقتفى آثاره وشواهده، فالقصّ تتبّع الآثار، والقصص: الأخبار المتتبّعة[1].

ومن جهة أُخرى، ثمّة فرق بين (القَصص) بالفتح، وبين (القِصص) بالكسر. والوارد في القرآن هو الأوّل، كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[2]، وورد أيضًا:

(1) حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ): **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، مادّة (قصص): ص 671؛ حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص274، مادّة (قصص).

(2) سورة يوسف: الآية 3.

﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[1]، وكــذلــك: ﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾[2]. ولذا يقول الشيخ المصطفويّ ـ بعد حديث مطوّل حول موارد استعمال هذه المادّة بجميع اشتقاقاتها ـ: «إنّ الأصل الواحد في المادّة هو رواية واقعة جارية مضبوطة بأيّ وسيلة كانت، قراءة أو سماعًا، على ما طابق الواقع»[3].

وأمّا (قصص) بالكسر، فمفردها (قصّة)، بمعناها الأعمّ من تتبّع الآثار ورواية الأحداث الواقعيّة. ويُطلق لفظ (القصّة) أيضًا على الروايات الخياليّة المخترعة، وعلى الأساطير الخرافيّة التي يتداولها الناس مع كونها من مخترعات الأذهان، ولا واقع لها[4]. فلمّا كان القرآن، يتتبّع الأحداث الواقعيّة ويسرد الوقائع السابقة، ويكتفي منها بما هو لازم، وبما هو محطّ نظره واهتمامه، سُمّيت إخباراته عن تلك الوقائع والأحداث (قَصصًا) بالفتح.

ومن الواضح، أنّ القصص في القرآن ليست مجرّد عرض لأخبار الحوادث السابقة فقط، ولم يُؤتَ بها لأجل الحديث عن أخبار الماضين وتسجيل حياتهم وشؤونهم، وإلّا، لكان لها المعنى العامّ نفسه الذي نجده في كلّ من الخبر والنبأ، وهو مجرّد الإنباء والإخبار. قال تعالى: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[5]، وقال في موضع آخر: ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيْكَ﴾[6]، وقال محدّثًا

---

(1) سورة الكهف: الآية 13.

(2) سورة الكهف: الآية 64.

(3) حسن المصطفويّ، **التحقيق في كلمات القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص275.

(4) عبد الكريم الخطيب، **القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه**، مصدر سابق، ص17 و18.

(5) سورة الكهف: الآية 13.

(6) سورة هود: الآية 100.

نبيّه الكريم (ص) بأخبار الأوّلين وقصصهم: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا﴾[1]، وهـذه الآيات تؤكّد على أنّه ليس المراد من كلمة (القصص) ومن مشاركاتها في الاشتقاق، هو مجرّد الإخبار والإنباء، وإن كان هذا متوفّرًا في قصص القرآن التي تذكر أيضًا قسمًا من الوقائع التاريخيّة وأخبار الأمم السابقة.

ومن هنا يفسّر لنا أبو بكر عتيق بن محمّد النيسابوريّ المعروف بـ: «السورآبادي» (ت 494هـ) معنى القصص بعبارة بسيطة وموجزة، ولكنّها تحمل العديد من الدلالات، بقوله: «قصّ الخبر والرؤيا، بمعنى: حدّث بهما على وجههما»[2].

إنّ هذا التأكيد على التفاوت بين القصّة وبين مطلق الإخبار والإنباء ينفعنا كثيرًا في مسألة استنباط الأحكام الشرعيّة؛ إذ هو:

أوّلًا: يُثبت لنا أنّ قصص القرآن أخبار وأحاديث واقعيّة.

وثانيًا: يُخرج قصص القرآن عن أن تكون إخبارًا عن الوقائع والأحداث لمجرّد الإخبار والسرد، بل ثمّة أهداف خاصّة ملحوظة وراء الإتيان بها.

وثالثًا: يبيّن لنا أنّ قصص القرآن انتقائيّة، بمعنى: أنّها لا تهدف إلى استقصاء وتتبّع جميع الأحداث والوقائع التي جرت في تلك القصّة، بل تختار منها ما يخدم غرضها فقط، وما يناسب المغزى القرآنيّ الذي لأجله سيقت هذه القصّة فيه. هذا من ناحية.

---

(1) سورة هود: الآية 49.

(2) محمّد جاويد صبّاغيان، **فرهنگ ترجمه وقصه هاى قرآن مبتنى بر تفسير أبو بكر عتيق نيشابورى**، مشهد، مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة، ص 276.

ومن ناحية أُخرى، فبناءً على التعريف الذي ذكرناه لقصص القرآن، يتّضح لنا أنّ موضوع بحثنا هنا يكون شاملًا لجميع ما ينطبق عليه عنوان القصّة ممّا ذكرته آيات الكتاب العزيز، بلا فرق في ذلك بين مختلف أنواعها: ما كان منها مرتبطًا بالأمم السابقة، وما كان منها واقعًا في عصر بعثة النبيّ (ص)، وما كان يحمل لحنًا توصيفيًّا ومسوقًا على نهج القضيّة الخارجيّة.

وبعبارة أُخرى: فإنّ القصص مبدئيًّا تشتمل على ذكر وتتبّع الوقائع الماضية مطلقًا، إلّا أنّها بالنسبة إلى من يقرأ القرآن تشمل جميع الوقائع التي أحداثها ماضية وسابقة عليه، سواء كانت تتحدّث عن قضايا ترجع إلى عصر الأنبياء السابقين، أم إلى عصر نبيّ الإسلام (ص)، (وإن كانت بعض الشبهات الآتية ولا ترد أصلًا على القصص التي تروي أحداث حياة النبيّ (ص)، كشبهة النسخ وعدم البيان)[1].

فعندما نجد القرآن يتحدّث عن صلح الحديبية أو عن وقعة بدر مثلًا، أو عندما يشير إلى بعض الحوادث الواقعة كحادثة المباهلة، فهو في الحقيقة يتعرّض لوقائع اتّفق لها الحصول والوقوع، وليس لها جنبة ترتبط بالأحكام والتكاليف، وإن كانت باعثة على العبرة والاتّعاظ، شأنها شأن سائر القضايا التاريخيّة التي يتعرّض لها القرآن.

وكذلك لا يمكن لنا أن نميّز بين قصص الأقوام السابقين وبين قصص الأنبياء؛ بل في كلّ مورد كان القرآن يصف واقعة من هذه

---

(1) المقصود من الشبهات، تلك الشبهات والإشكالات التي لو تمّت لشكّلت مانعًا من صحّة الاستدلال بقصص القرآن والتمسّك بها في مقام استنباط الأحكام. وسيأتي التعرّض لها في أواخر هذا الفصل.

الوقائع، أو يأتي بها مقرونة بالمدح والتعظيم، فإنّها ـ أي: هذه الواقعة ـ قهرًا تتحوّل إلى وسيلة تعليميّة ينتفع بها السامع، وفي كلّ مورد كان يأتي بالواقعة مقرونة بالذمّ والتوبيخ، كانت هذه الواقعة تتحوّل إلى سبب يدعو السامع إلى الاتّعاظ وأخذ العبر. فالقرآن في حقيقة الأمر يخبر عن وقائع تحقّقت خارجًا، وسبق للإنسان أن جرّبها في حياته.

ويمكن أن نلخّص أهداف القصّة في القرآن ضمن العناوين الآتية:

أ ـ تذكير أعداء الإسلام بحركة الأنبياء ودعوتهم وأثرها في المسيرة التكامليّة للإنسان في بعده الروحيّ والمعنويّ.

ب ـ بثّ الأمل والرجاء في نفس النبيّ (ص) وتثبيت فؤاده (ص) وإلقاء السكينة عليه وعلى من تابعه من أصحابه.

ج ـ التحذير من الذنوب والمعاصي، وبيان عواقب مخالفة الأوامر الإلهيّة.

د ـ إثبات نبوّة محمّد (ص) وتصديقها باشتمالها على ذكر أخبار الأنبياء السابقين (ع).

توضيح مبادئ الدعوة الإسلاميّة، وبيان حقيقة التعاليم المشتركة التي جاء بها الأنبياء.

و ـ بيان وحدة العقيدة والدين لدى جميع الأنبياء؛ لأنّ الدين كلّه من عند الله سبحانه، منذ عهد نبيّ الله نوح (ع) إلى عهد خاتم النبيّين محمّد (ص). وبيان أنّ المؤمنين والمصدّقين بالأنبياء أمّة واحدة، وأنّهم يشتركون في توحيد الله عزّ وجلّ وإثبات الوحدانيّة والربوبيّة له، كما ويشتركون أيضًا في عدد من الأحكام والتكاليف وما تضمّنته الشرائع.

وعلى ضوء هذه الأغراض، نستطيع أن نقول: إذا كانت القصّة تشتمل على جنبة إرشاديّة وتربويّة، أمكن أن يكون لها إرشاد نحو الأحكام، أو دلالة على الأفعال المذمومة والممدوحة، التي يستنتج منها الحكم، إمّا بشكل مباشر، كأن يُبنى على استمرار العمل بهذه الأحكام منذ الشرائع السابقة، وإمّا بالملازمة والدلالة غير الصريحة، كأن يُستنتج الحكم استنتاجًا.

2 ـ مكانة القصص في مجال استخراج الأحكام:

من الجوانب التي ينبغي أن تُدرس في كيفيّة استخراج الأحكام من قصص القرآن: دراسة كيفيّة تعاطي الفقهاء وعلماء القرآن والمؤلّفين الذين كتبوا في مجال آيات الأحكام، كيفيّة تعاطيهم، مع آيات القصص في مقام استنباط الحكم الشرعيّ. فلهذه الدراسة أكبر الأثر في معرفة تاريخ وتطوّر حركة الاستناد إلى آيات القصص وخصوصيّاتها في استخراج الأحكام. وهذا ما يدعونا إلى الإشارة إلى نماذج من أقوالهم وطرق استنادهم إليها وتعاملهم معها، مراعين في نقلها ما هي عليه من التسلسل التاريخيّ.

ونرى من الأفضل هنا أن نبدأ بذكر نظريّة علماء أهل السنّة في هذه المسألة، ليتسنّى لنا لاحقًا أن نركّز على بيان نظريّة أهل البيت (ع) وتوضيحها ـ ومن ورائهم علماء الشيعة ـ وكيفيّة تعاطيهم معها واستنادهم إليها.

المبحث الثاني

الاستناد إلى آيات القصص لدى علماء أهل السنّة

1 ـ أصحاب المذاهب:

لعلّ أوسع انتشار للاستناد إلى قصص القرآن في مجال الاستنباط هو ما يمكن العثور عليه في المصادر الفقهيّة وكتب آيات الأحكام لدى علماء أهل السنّة، فإنّ ما نشاهده من ذلك في كتبهم ومصنّفاتهم قد لا نستطيع العثور عليه في مصنّفات غيرهم من أهل المذاهب والنحل. وسوف نختار بعض النماذج التي تلقي الضوء على هذه الظاهرة.

أ) أبو حنيفة:

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفيّ، إمام المذهب الحنفيّ، (توفّي سنة 150هـ) وعلى الرغم من عدم وصول شيء من كتبه ومدوّناته الفقهيّة، إلّا أنّ أفكاره وفتاواه قد نُقلت إلينا في كتب تلامذته وأتباعه ومصنّفاتهم.

وفي ما نُقِل عنه، فقد كان أبو حنيفة يستشهد أحيانًا بآيات القصص في معرض استدلاله على مسائل الفقه وأحكامه، من دون أن يتوقّف عند الشبهة المطروحة التي تقول إنّ آيات القصص لا تصلح للاستنباط لعدم كونها ناظرة إلى بيان الأحكام. فمثلًا: نجده يستفيد من قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُواْ فِى رَبِّهِمْ﴾[1]، أنّ الكافرين كلّهم أمّة واحدة، من أيّ ملّة كانوا، فيرث أحدهم الآخر[2]. ومن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾[3]، يستفيد أنّ من نذر بأن يذبح ولده، وجب عليه أن يذبح كبشًا؛ لأنّ الأمر كان هكذا في قصّة نبيّ الله إبراهيم وولده إسماعيل (ع)، إذ تبدّل الحكم بحكم آخر[4].

وكذا استفاد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ ءَايَةً قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾[5]، قال القرطبيّ في تفسير هذه الآية: «في هذه الآية دليل على أنّ الإشارة تُنزّل منزلة الكلام». ثمّ نقل عن أبي حنيفة: أنّه أفتى في موارد كالطلاق والزواج بأنّ «ذلك جائز إذا كانت إشارته تُعرف، وإن شكّ فيها، فهي باطل»[6].

---

(1) سورة الحجّ: الآية 19.

(2) محمّد بن الحسين بن القاسم الزبيدي، **منتهى المرام في شرح آيات الأحكام**، مصدر سابق، ص390.

(3) سورة الصافّات: الآية 102.

(4) فريد عبد العزيز الجنديّ، **جامع الأحكام الفقهيّة للإمام القرطبيّ من تفسيره**، 3 مجلّدات، ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1414ق، ج3، ص340.

(5) سورة آل عمران: الآية 41.

(6) فريد عبد العزيز الجنديّ، **جامع الأحكام الفقهيّة للإمام القرطبيّ من تفسيره**، مصدر سابق، ص 357.

كما استدلّ أبو حنيفة على مشروعيّة عقد الإجارة وجوازه[1] بقوله تعالى ـ حكاية عن نبيّه شعيب (ع) في قصّة زواج موسى الكليم (ع) من إحدى ابنتيه ـ: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَـٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَـٰنِيَ حِجَجٍ﴾[2]، بتقريب أنّ ما ثبت شريعة لمن قبلنا فهو لازم لنا ما لم يقم الدليل على انفساخه.

والعمل بهذه الطريقة القائمة على الاستدلال بآيات القصص كثير في الكلمات المنقولة عن أبي حنيفة، وبخاصّة في كلمات تلامذته وأتباعه، وسنزيدها توضيحًا وبيانًا لاحقًا عند الحديث عن نظريّة الجصّاص في أحكام القرآن.

ب) مالك بن أنس:

مالك بن أنس (93 ـ 179هـ)، إمام المالكيّة، معروف بفقهه في الحديث والسنّة، وفي الأخبار المنقولة عنه ما يدلّ على أنّه كان يعتني بالظواهر اعتناءً بالغًا[3]، كما إنّه في كتابه الحديثيّ المعروف بـ: **«الموطّأ»**، كان قليلًا ما يستشهد بآيات القرآن، وبخاصّة آيات القصص، إلّا أنّنا مع ذلك، قد نعثر فيه ـ استثناءً ـ على موارد

---

(1) شمس الدين السرخسيّ، **المبسوط**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1414ق، ج19، ص2.

(2) سورة القصص: الآية 27.

(3) كان أتباع مالك يتواجدون في منطقة المغرب العربيّ، وهناك عُرف عنهم أنّهم كانوا يتعاطون مسائل السياسة والحكومة، وينحون منحًى عقليًّا، وذلك على خلاف شيخهم مالك، الذي كان له اهتمام بالنكات التعبّديّة، وخاصّة في مجال الأمور العقديّة، حتى اشتهر على الألسنة أنّ مالكًا قد سُئِل عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيف غير معلوم، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. انظر: حميد لحمر، **الإمام مالك مفسّرًا**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1415ق، ص275.

يتمسّك فيها بتلك الآيات، أعني: آيات القصص. كاحتجاجه في الآية الواردة في قصّة نبيّ الله يوسف (ع) في الحكم بالعلامة في اللّقطة، وهي قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ﴾[1]، وقال في اللّصوص: «إذا وُجدت أمتعة فجاء قوم فادّعوها وليست لهم بيّنة، أنّ السلطان يتلوّم في ذلك، فإن جاء غيرهم يطلبها، وإلّا دفعها إليهم»[2].

وينقل ابن عطيّة عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا تَرَوْنَ أَنِّيٓ أُوفِي ٱلْكَيْلَ﴾[3]، أنّه قال: «هذه الآية وما يليها تقتضي أنّ كيل الطعام على البائع»[4].

ورأى أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[5] يدلّ على استحباب تناول المؤمنين للطعام مرّتين في اليوم فقط، فقال: «طعام المؤمنين في اليوم مرّتان»، ثمّ تلا الآية[6].

إلى غير ذلك من آيات القصص التي نقل الاستدلال بها عنه جملة من الأعلام كابن كثير والقرطبيّ وغيرهم[7].

---

(1) سورة يوسف: الآية 26.

(2) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، 4 مجلّدات، ط 2، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1405ق، ج2، ص231.

(3) سورة يوسف: الآية 59.

(4) عبد الحقّ بن غالب بن عطيّة، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، 5 مجلّدات، رحليّ، ط 1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413ق، ج3، ص258، في ذيل الآية.

(5) سورة مريم: الآية 62.

(6) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج11، ص127، في ذيل الآية.

(7) للوقوف على المزيد من موارد استشهاده بالقصص، انظر: حميد لحمر، **الإمام مالك مفسّرًا**، مصدر سابق.

2 ـ المصنّفون في أحكام القرآن:

يمكن العثور في الكتب الفقهيّة المفصّلة لأهل السنّة على العديد من المواضع التي جيء فيها بالقصص لتُجعل في دائرة آيات الأحكام، فقد أكثر العلماء الذين تصدّوا لشرح فتاوى أئمّة المذاهب الأربعة والاستدلال عليها من التمسّك بهذه الطائفة من الآيات. ونشير في ما يلي إلى بعض هذه المواضع:

أ) الجصّاص:

أحمد بن عليّ الرازيّ المعروف بالجصّاص (ت 370هـ)، هو أحد علماء القرآن في المذهب الحنفيّ، وهو ممّن شرح آراء أبي حنيفة وتلامذته. وفي كتابه «أحكام القرآن» كثيرًا ما يستفيد من القصص أحكامًا، وكثيرًا ما يستدلّ على فتاوى مذهبه بآيات من القرآن الكريم. فمثلًا: قال في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[1]: «يُحتجّ بها في ما ورد من التوقيف في الأذكار والأقوال، بأنّه غير جائز تغييرها ولا تبديلها إلى غيرها»[2].

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾[3]، يقول: «قد دلّ على جواز ورود الأمر بذبح البقرة بقرة مجهولة غير معروفة ولا موصوفة، ويكون المأمور مخيَّرًا في ذبح أدنى ما يقع الاسم عليه»[4].

ويستدلّ بقوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ

(1) سورة البقرة: الآية 59.

(2) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص39.

(3) سورة البقرة: الآية 67.

(4) مصدر سابق، ص 41.

﴿ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[1]، لإثبات أنّ الاستهزاء بأمر الدين من كبائر الذنوب[2].

ونراه في سورة يوسف، وهي التي معظمها تشكّل أحداث قصّة النبيّ يوسف (ع)، يستفيد عددًا من المسائل الفقهيّة.

فمثلًا: في قوله تعالى ـ حكاية عن لسان يعقوب (ع) مخاطبًا إخوة يوسف (ع) ـ: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾[3]، يقول الجصّاص:

«وهذا يدلّ على أنّ الحكم بما يظهر من العلامة في مثله في التكذيب أو التصديق، جائز، لأنّه (ع) قطع بأنّ الذئب لم يأكله، بظهور علامة كذبهم»[4].

وغير ذلك من الموارد التي ضمّنها في كتابه المذكور، وهي كثيرة، ويظهر منها مدى اهتمام الجصّاص بالقصص في مقام استنباط الأحكام.

ب) ابن العربيّ:

أبو بكر، محمّد بن عبد الله المعروف بـ: ابن العربيّ (468 ـ 543هـ)، استفاد كثيرًا في كتابه **«أحكام القرآن»** من آيات القصص في مجال الأحكام.

وقد ذكرنا سابقًا أنّ مالك بن أنس قليلًا ما تمسّك بالآيات في

(1) سورة البقرة: الآية 67.

(2) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، مصدر سابق، ص 43.

(3) سورة يوسف: الآية 18.

(4) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، مصدر سابق، ج3، ص 171.

كتابه «**الموطّأ**»، مكتفيًا بنقل الروايات، إلّا أنّ أتباعه استدلّوا بها على كلماته، واستعانوا بها بشكل مقارن محاولين بذلك أن يستنصروا لأفكاره وفتاواه. ومن جملة هذه الموارد، استفادتهم من قصص القرآن في مقام الاستدلال على الأحكام، تبعًا لمالك نفسه، الذي كان يعمل بذلك في بعض الأحيان. وكان ابن العربيّ أحد هؤلاء.

فمثلًا: يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[1]:

«قال علماؤنا [أي: علماء المالكيّة]: في هذا دليل على العمل بالعرف والعادة، لما ذكر من أخذ القميص مقبلًا ومدبرًا، وما دلّ عليه الإقبال من دعواها، والإدبار من صدق يوسف». إلى أن يقول: «فإن قيل: هذا شرع من قبلنا. قلنا: عنه جوابان: أحدهما: أنّ شرع من قبلنا شرع لنا. وقد بيّنّاه في غير موضع. والثاني: أنّ المصالح والعادات لا تختلف فيها الشرائع»[2].

وهذه المسألة، أعني: قوله: «إنّ شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد نسخ»، أكّد عليها ابن العربيّ عليها مرارًا في العديد من المواضع من تفسيره[3].

ومن ذلك ما يقوله في ذيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾[4] ـ في المسألة الثالثة ـ:

---

(1) سورة يوسف: الآية 27.

(2) محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص1085.

(3) مصطفى إبراهيم المشيني، **ابن العربيّ المالكيّ الأشبيليّ وتفسيره أحكام القرآن**، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1411ق، ص 282.

(4) سورة البقرة: الآية 67.

«أخبرهم سبحانه في هذه القصّة عن حكم جرى في زمن موسى (ع)، هل يلزمنا حكمه أم لا؟ اختلف الناس في ذلك، والمسألة تلقب بأنّ شرع من قبلنا من الأنبياء هل هو شرع لنا حتى يثبت نسخه أم لا؟ في ذلك خمسة أقوال. الأوّل: أنه شرع لنا ولنبيّنا؛ لأنّه كان متعبّدًا بالشريعة معنا. وبه قال طوائف من المتكلّمين، وقوم من الفقهاء، واختاره الكرخيّ، ونصّ عليه ابن بكير القاضي من علمائنا. وقال القاضي عبد الوهّاب: هو الذي تقتضيه أصول مالك ومنازعه في كتبه، وإليه ميل الشافعيّ رحمه الله»[1].

إنّ من أهمّ المباحث الكلّيّة التي يتناولها ابن العربيّ في مجال الاستناد إلى أحكام الشرائع السابقة، هو الاستناد إلى القصص نفسها، والذي يمكن أن يُقال: بأنّ أغلب موارده موجودة في كتابَي ابن العربيّ والقرطبيّ (**الجامع لأحكام القرآن**).

ومن أمثلة ذلك، ما ذكره ابن العربيّ تعقيبًا على قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ إِنِّىٓ أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ سِمَانٍ﴾[2]، قال: «فيها ست مسائل: المسألة الأُولى: فيها صحّة رؤيا الكافر، ولا سيّما إذا تعلّقت بمؤمن»، ثمّ يذكر إثباتات لهذه الصحّة[3].

ومن أمثلته أيضًا، ما ذكره في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾[4]، قال:

«كيف سأل الإمارة وطلب الولاية؟ وقد قال (ص) لسمرة: (لا

---

(1) محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص 23 و24.

(2) سورة يوسف: الآية 43.

(3) محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام للقرآن**، مصدر سابق، ج3، ص 1089.

(4) سورة يوسف: الآية 55.

تسأل الإمارة، وإنّك إن سألتها وكلتَ إليها، وإن لم تسألها أعنتَ عليها، وقد قال النبيّ (ص): إنّا لا نولّي على عملنا من أراده». ثمّ أجاب عن ذلك: بأنّ المقام هنا مختلف، فإنّ نيل يوسف (ع) للسلطة والحكم كان أمرًا متعيّنًا ولازمًا عليه، إذ لو لم يأخذ هذه المسؤوليّة على عاتقه لأدّى ذلك إلى وقوع الناس في المشاكل، وقد كان هدفه (ع) من طلب السلطة إعانة الفقراء والمحتاجين، وكان ما يقصده من طلب الحكم إحقاق الحقّ وإعادة الحقوق لأهلها، لا حبّ الرئاسة والسلطة والجاه، ولذلك، فلا يكون مشمولًا لذلك الحديث.

المبحث الثالث

القصّة عند أهل البيت (ع) وفقهاء الشيعة

1 ـ أهل البيت (ع) والقصص:

لا شكّ في أنّ الدور الذي يلعبه أهل بيت النبيّ (ص) في تفسير نصوص الدين وتصحيح فهمها وتصويب عمليّة الاستنباط من القرآن دور مصيريّ وحسّاس وبالغ الأهمّيّة. فجاء كلامهم في تبيين أصول العقائد والأحكام مشتملًا، في العديد من الموارد، على بعض النكات والتوضيحات الدقيقة التي نستطيع أن نعاين وأن نتلمّس آثارها بوضوح في تصحيح الوجهة التفسيريّة المتّبعة عند المفسّرين.

وممّا لا شكّ فيه: أنّ الآثار التي تتركها تعاليم أهل البيت (ع)، والتي تنعكس من ثقافتهم لتؤثّر على التفسير وعمليّة الاستنباط الفقهيّ، وبخاصّة في ظلّ سيطرة ثقافة أهل السنّة على أوضاع المسلمين في تلك الحقبة الزمنيّة، ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الآثار والانعكاسات بحاجة إلى دراسة تفصيليّة ومستقلّة. غير أنّ الذي يتصدّى للبحث والتحقيق على صعيد الدراسات المقارنة والأمور

النقليّة المشتركة بين الفريقين، يدرك جيّدًا هذه الحقيقة الواضحة، وهي أنّ كثيرًا من حركات التصحيح في مجالي العقائد والأحكام، وفي طرق الاستناد والرجوع إلى النصوص والمتون، مرهونة وموقوفة على تعاليم أهل البيت (ع)، بحيث لا يمكن تفسيرها وتحقيقها إلّا على ضوء هذه التعاليم[1].

وما ينفعنا في هذا المقام هو أن نشير إلى بعض الموارد التي كان أهل البيت (ع) يتمسّكون فيها بالقصص ويستنبطون منها أحكام الشريعة، وذلك على الشكل الآتي:

1 ـ من الآيات المهمّة في هذا المجال: الآيات التي تتحدّث عن إبراهيم (ع): وتروي لنا قصّة بنائه للكعبة، وقضيّة إمامته، التي تحكي عنها الآية الشريفة: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[2]. والتي يقول فيها إمامنا الرضا (ع): «فأبطلت هذه إمامة كلّ ظالم إلى يوم القيامة، فصارت في الصفوة»، وفي تعبير آخر: «قال: لا يكون السفيه

---

(1) يكفي في هذا المجال الرجوع إلى كتاب **التوحيد** للشيخ الصدوق، ومقارنته ببعض المتون العقديّة والتفسيريّة لأهل السنّة، ليتّضح لنا كيف واجه أئمّتنا، ـ بالبراهين العقليّة والاستدلالات العلميّة والمنطقيّة ـ الانحرافات والعقائد الباطلة، كالتجسيم والإرجاء والتفويض والجمود على ظواهر النصوص، وكثيرٍ من التفاسير الباطنيّة المنحرفة، وكيف أنّهم، تمكّنوا من فضح عدد من الفرق والمذاهب الباطلة التي ظهرت في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، ومن تسليط الضوء على انحرافاتهم ومشاربهم الباطلة في مختلف المسائل والموضوعات، ومن إعلانها أمام الملأ. كما يكفينا ـ أيضًا ـ الرجوع إلى التوضيحات التي كانوا، يذكرونها مع كونها ناظرة إلى فقه أهل السنّة في مختلف المسائل والأبواب الفقهيّة، والتي تحمل الطابع الفقهيّ والتفسيريّ في الوقت عينه.

(2) سورة البقرة: الآية 124.

إمام التقيّ»[1]. وهذا الاستنتاج من الآية الشريفة لم يقتصر على رواية أو روايتين، بل نقل المشايخ الثلاثة: الكلينيّ والصدوق والطوسيّ في هذا الباب روايات كثيرة، تُظهر جميعها أنّ إبراهيم (ع) أنشأ دعاء ليطلب تعميم الإمامة وتوسعة دائرتها لتسري إلى ذرّيّته من بعده، وهذا المعنى وإن كان خاصًّا بمقطع زمنيّ معيّن، إلّا أنّ الحكم المبيّن فيها حكم كلّيّ صالح لأن يُستفاد منه في كافّة الأزمان والعصور، وكون الآية واردة بلسان القصّة لا يكون ـ على الإطلاق ـ مانعًا من صحّة استنباط الحكم منها فقهيًّا[2].

2 ـ ورد عن أبي عبد الله الصادق (ع) في مسألة اشتراط العلم في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أنّه (ع) قال ـ وقد سُئل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أواجب هو على الأمّة جميعًا؟ ـ قال: لا، فقيل له: ولِمَ؟ قال: «إنّما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلًا إلى أيٍّ من أيّ، يقول من الحقّ إلى الباطل، والدليل على ذلك كتاب الله تعالى، قوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[3]، فهذا خاصّ غير عامّ، كما قال الله تعالى:

---

(1) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، 5 مجلّدات، ط 1، قم، مؤسّسة بعثت، 1370ش، ج1، ص322 ـ 323.

(2) كما استدلّ بها الفقهاء ـ طبقًا لكلام المعصومين ـ لإثبات شرطيّة العدالة والإيمان في الحاكم. انظر: حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ط 1، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1366ش، ج1، ص289.

(3) سورة آل عمران: الآية 104.

﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ﴾[1]، ولم يقل: على أمّة موسى، ولا على كلّ قومه» الخبر[2].

3 ـ يستدلّ الإمام العسكريّ (ع) بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3] على لزوم الجدية والاهتمام بالأحكام الإلهية، نظراً إلى ما ورد في ذيلها، وهو واذكروا ما فيه لعلكم تتقون﴾، الذي يقول (ع) في تفسيره: «خذوا ما آتيناكم بقوّة من هذه الأوامر والنواهي، من هذا الأمر الجليل»[4].

وفي رواية أُخرى عن إمامنا عليّ بن الحسين (ع) في الآية الشريفة نفسها، أنّه قال:

«كان هؤلاء قوم يسكنون على شاطئ البحر، نهاهم الله وأنبياؤه عن اصطياد السمك في يوم السبت، فتوصّلوا إلى حيلة ليحلّوا بها إلى أنفسهم ما حرّم الله، فخدّوا أخاديد، وعملوا طرقًا تؤدّي إلى حياض، يتهيّأ للحيتان الدخول فيها من تلك الطرق، ولا يتهيّأ لها الخروج إذا همّت بالرجوع منها إلى اللّجج»[5].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 159.

(2) عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج5، ص225، الحديث 94.

(3) سورة البقرة: الآية 63.

(4) محمّد بن القاسم الأستراباديّ، **التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ** (ع)، تحقيق: محمّد باقر الأبطحيّ، ط 1، قم، مؤسّسة الإمام المهديّ، 1409ق، ص 266 و134 ـ 139، نقلًا عن: هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص232.

(5) المصدر نفسه، ص 233.

4 ـ عن عليّ بن الحسين (ع) أنّه قال لمولاة له: «لا يعبر على بابي سائل إلّا أطعمتموه، فإنّ اليوم يوم الجمعة». فلمّا قيل له: ليس كلّ من يسأل مستحقًّا؟ قال (ع): «أخاف أن يكون بعض من يسألنا محقًّا فلا نطعمه ونردّه، فينزل بنا ـ أهل البيت ـ ما نزل بيعقوب وآله، أطعموهم أطعموهم». وقصّة يعقوب (ع) ـ بحسب ما جاء في هذه الرواية ـ تبدأ عندما كان مجتاز غريب قد اعترّ على باب يعقوب عشيّة جمعة عند أوان إفطاره، وكان يهتف على بابه: أطعموا السائل المجتاز الغريب من فضل طعامكم، يهتف بذلك على بابه مرارًا، وهم يسمعونه وقد جهلوا حقّه، ولم يصدّقوا قوله، فلمّا أيس أن يطعموه وغشيه اللّيل استرجع واستعبر وشكا جوعه إلى الله عزّ وجلّ، وبات طاويًا، وأصبح صائمًا جائعًا صابرًا حامدًا لله تعالى، وبات يعقوب وآل يعقوب شباعًا بطانًا، وأصبحوا وعندهم فضل من طعامهم. فكان في ما أوحاه الله عزّ وجلّ إلى يعقوب في صبيحة تلك اللّيلة: «يا يعقوب، إنّ أحبّ أنبيائي إليّ وأكرمهم عليّ من رحم مساكين عبادي، وقرّبهم إليه، وأطعمهم... أوما علمت يا يعقوب أنّ العقوبة والبلوى إلى أوليائي أسرع منها إلى أعدائي»[1]؟ فالذي يستفيده الإمام (ع) من هذه القصّة هو أنّه لا ينبغي التساهل في أمر الفقراء، ولا ردّ السائل المحتاج منهم.

5 ـ ما روي عن الإمام الرضا (ع) من إجرائه مقايسة ومقارنة بين قبوله هو ولاية العهد من المأمون، وبين طلب يوسف (ع) الولاية لنفسه من عزيز مصر، قال (ع): «فإنّ عزيز مصر كان

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص156 ـ 157، و161، ح 3 و9 و10.

مشركًا، وكان يوسف (ع) نبيًّا، وإنّ المأمون مسلم، وأنا وصيّ، ويوسف سأل العزيز أن يولّيه، حتى قال: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[1]، والمأمون أجبرني على ما أنا فيه»[2]. وكذلك استفاد (ع) من هذه الآية الشريفة جواز قبول الحكومة المشركة أو الظالمة في صورة الاضطرار أو الإكراه والإجبار، أو لرعاية مصلحة، أو استيفاء حقوق الناس[3]. فلو لم يكن الاستناد إلى القصص أمرًا جائزًا، لما كان معنى لاستناده (ع) إليها هنا.

6 ـ قول النبيّ (ص): «ليكن أوّل ما تأكل النفساء الرطب، فإنّ الله عزّ وجلّ قال لمريم (ع): ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾[4][5]، وهكذا استفاد (ص) من الآية أنّ الرطب مفيد وضروريّ ومستحبّ للنفساء من كون الله تعالى قد هيّأه لمريم (ع) بمجرّد وضعها حملها وولادتها لعيسى (ع). والذي نلاحظه في هذا المورد أمران: أوّلهما: أنّ ما تحكي عنه الآية قضيّة خارجيّة، وليست من قضايا الأحكام. والآخر: أنّها تحكي قضيّة جرت أحداثها في الماضي البعيد، ومع ذلك يستفيد منها (ص) الحكم بالاستحباب.

7 ـ استناد الإمام الصادق (ع) بالآية الشريفة: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾[6] لبيان أنّ الصوم ليس من الطعام والشراب وحده،

---

(1) سورة يوسف: الآية 55.

(2) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص179.

(3) المصدر نفسه، ص180.

(4) سورة مريم: الآية 25.

(5) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص707.

(6) سورة مريم: الآية 26.

بل يدخل فيه الصمت أيضًا[1].

8 ـ استدلال الأئمّة: بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾[2] على استحباب الكون على طهارة حين دخول مكّة، وأنّه لا ينبغي للعبد أن يدخلها إلّا وهو طاهر، قد غسل عنه العرق والأذى وتطهّر[3]. فالآية تتحدّث عن عهد الله وميثاقه إلى إبراهيم (ع)، وتحكي عن أحواله وقصّته، إلّا أنّ عددًا كبيرًا من الروايات الواردة في باب الطهارة والنظافة تستدلّ بها، ما يُعطي مدلول الآية صبغة كلّيّة، ومن هنا لا يتردّد أحد في اعتبار دلالتها صالحة لشمول العصور المتأخّرة[4].

9 ـ ما ورد عن الإمام الهادي (ع) في قصّة رجل نصرانيّ فجر بامرأة مسلمة وقدم على المتوكّل العباسيّ، فأراد الأخير أن يُقيم عليه الحدّ، فأسلم الرجل، فقال يحيى بن أكثم: قد هدم إيمانه شركه وفعله، وقال بعضهم: يُضرب ثلاثة حدود، وقال بعضهم: يُفعل به كذا وكذا، فأمر المتوكّل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث (ع) وسؤاله عن ذلك، فلمّا قدم الكتاب، كتب

---

(1) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص 708؛ انظر أيضًا: حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص237؛ محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج4، ص87.

(2) سورة البقرة: الآية 125.

(3) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص328، ح 3 و4 و5 و6.

(4) انظر: محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج4، ص87، حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص237.

أبو الحسن (ع): يُضرب حتى يموت، فأنكر يحيى بن أكثم وفقهاء العسكر ذلك، فكتب المتوكّل إلى الإمام (ع): أنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا لم تجئ به سنّة ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا بمَ أوجبتَ عليه الضرب حتى يموت؟ فكتب (ع): «بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبَادِهِۦ ۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾[1]»، فأمر به المتوكّل فضرب حتى مات[2].

10ـ روي أنّه قيل لأبي جعفر الباقر (ع): إنّ المغيرة بن سعيد روى عنك أنّك قلت له: إنّ الحائض تقضي الصلاة، فقال (ع): «ما له، لا وفّقه الله، إنّ امرأة عمران نذرت ما في بطنها محرّرًا، والمحرّر للمسجد يدخله ثمّ لا يخرج منه أبدًا، ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّى وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾[3]، فلمّا وضعتها أدخلتها المسجد، فساهمت عليه الأنبياء، فأصابت القرعة زكريّا، فكفلها زكريّا، فلم تخرج من المسجد حتى بلغت، فلمّا بلغت ما تبلغ النساء خرجت، فهل كانت تقدر على أن تقضي تلك الأيّام التي خرجت، وهي عليها أن تكون الدهر في المسجد»[4]؟ فالإمام (ع) يستفيد من هذه الآية الشريفة الواردة في قصّة أمّ مريم (امرأة عمران) أنّ الحائض لا تقضي الصلاة.

---

(1) سورة غافر: الآيتان 84 و85.

(2) محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج18، ص407.

(3) سورة آل عمران: الآية 36.

(4) هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص617، في ذيل الآية الخبر 1.

وفي السياق عينه، يمكن لنا أن نجد كثيرًا من الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت (ع)، التي تدلّ على أنّهم: كانوا يستدلّون بقصص القرآن وبما ورد في مقاطعها وجملها لإثبات حكم شرعيّ، أعمّ من أن يكون وجوبًا أو حرمة أو استحبابًا أو كراهة.

ولو تأمّلنا في مجموع هذه الروايات، مع قطع النظر عن سند كلٍّ منها، لاستطعنا أن نقول: إنّ الاستناد إلى قصص القرآن يُعدّ - في رأي المعصومين: - أحد القواعد والمرتكزات والطرق التي يمكن الاعتماد عليها في مجال استنباط الحكم الشرعيّ، ولم يكن عملهم بها من باب الاستثناء والخروج عن القاعدة لكي يُقال بوجوب الاقتصار على الموارد الثابتة عنهم فقط، ومن باب التأسّي بهم لا أزيد، ولكي يُقال بعدم جواز أن يعمل الآخرون بها بشكل عامّ ولو في غير تلك الموارد.

وبالجملة: فإنّ النتيجة المتحصّلة من مجموع هذه الروايات هي أنّ قصص القرآن صالحة للاستدلال بها في الجملة، ويمكن التمسّك بها لإثبات الأحكام، ولكن بعد إحراز توفّرها على شروط البيان والدلالة، شأنها في ذلك شأن غيرها من مصاديق الكلام. وإنّما يجوز العمل بها والاستناد إليها، لأنّ الغرض نفسه من ذكر هذه القصص والإتيان بها عامّ أيضًا، وهو - كما عرفنا سابقًا - الاتّعاظ وأخذ الدروس والعبر. فاستدلالهم: بها يُستنتج منه جواز التأسّي بهم بالعمل بها والاستناد إليها بشكل عامّ مع توفّر الشروط المذكورة، وهذا هو ديدن الفقهاء عادةً، فإنّهم يأخذون القواعد العامّة ويستنتجونها من استدلالات الأئمّة: ومذاهبهم وطرقهم التفسيريّة، ويتصيّدونها من كلامهم، ففي باب القصص ينبغي أن يكون الأمر أيضًا من هذا القبيل.

2 ـ نظريّة فقهاء الشيعة في قصص القرآن:

لم يبحث علماء القرآن عند الشيعة في قصص القرآن من ناحية البحث النظريّ وصحّة الاستدلال بها في مقام الاستنباط، ولا توجد لهم كتب وتحقيقات مستقلّة في هذا الصدد لكي نتمكّن من التعرّف على تفاصيل نظريّتهم ورأيهم في هذا البحث. ولكنّهم مع ذلك، وتبعًا للنبيّ الأعظم (ص) والأئمّة من أهل بيته، عملوا بها، واستنبطوا ـ عمليًّا ـ أحكامًا شرعيّة من بعض آيات القصص. نشير في ما يلي إلى نماذج منها:

أ) قطب الدين الراونديّ:

سعيد بن عبد الله الراونديّ (ت 573هـ)، من علماء الشيعة الأقدمين، وقد وصلنا كتابه «**فقه القرآن**»، الذي هو من أقدم آثار الشيعة في هذا المجال[1]. تمسّك القطب في مواضع كثيرة من كتابه هذا بقصص القرآن لإثبات الأحكام.

فمن ذلك ـ مثلًا ـ: تمسّكه في كتاب الوكالة بقوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ﴾[2] لصحّة شراء الوكيل وبيعه. وأشار أيضًا إلى قصّة موسى والخضر، معتبرًا أنّ في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَىٰهُ ءَاتِنَا غَدَآءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَٰذَا نَصَبًا﴾[3] دلالة على جواز

---

(1) كما أشرنا في بداية هذا الكتاب، فقد ظهر للشيعة في عصر المعصومين، عدد كبير من الكتب والمصنّفات في مجال آيات الأحكام. وأوّل هذه المصنّفات هو كتاب أحكام القرآن لمحمّد بن السائب الكلبيّ (ت 146 وهو للأسف، غير متوفّر بين أيدينا حاليًّا.

(2) سورة الكهف: الآية 19.

(3) سورة الكهف: الآية 62.

استخدام الإنسان واستئجاره للقيام بعمل ما[1].

وفي باب اللّقطة والضالّة، استدلّ على أنّ الأصل في ما يُلتقط من الآدميّين أن يكون حرًّا[2]، بما ورد في القرآن من قصّة يوسف (ع): ﴿وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ﴾[3]، وبقوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[4].

ويبدو أنّ الراونديّ في استدلاله على حكم هذه المسألة متأثّر بما نقله الكياهراسيّ الشافعيّ (ت 504هـ) عن الإمام الحسن المجتبى (ع)[5]: أنّه قضى في اللّقيط أنه حرّ، وقرأ: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾[6]، فقد دلّت الآية على أنّه لا يجوز معاملة اللّقيط معاملة العبد، بل الأصل فيه أن يكون حرًّا لا عبدًا[7].

---

(1) نقلًا عن: علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، 40 مجلّدًا، ط 1، بيروت، مؤسّسة دار التراث، مؤسّسة فقه الشيعة، 1413ق، ص 17.

(2) المصدر نفسه، ص 197.

(3) سورة يوسف: الآية 10.

(4) سورة القصص: الآية 8.

(5) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص23.

(6) سورة يوسف: الآية 20.

(7) لا يخفى أنّ للمناقشة في هذا الاستدلال مجالًا واسعًا، إذ لا يمكن الالتزام بدلالة هذه الآية على أنّ كلّ ما يُلتقط من الآدميّين فحكمه أن يكون حرًّا، فكون هذا المبدأ العامّ ثابتًا وصحيحًا شيء، وكونه مستفادًا من الآية ومدلولًا عليه بها شيء آخر. إلّا أنّ الذي يعنينا هنا ليس هو صحّة أو عدم صحّة الاستدلال الذي جاء به كلّ من الراونديّ والكياهرّاسيّ، وإنّما الذي يعنينا هو أصل أنّهما يستدلّان على الأحكام الشرعيّة بقصص القرآن، الأمر الذي يعني، أنّهما كانا يريان في آيات القصص دليلًا صالحًا لأن يُتمسّك به.

والأحسن من هذا كلّه: أنّ القطب الراونديّ في باب توابع الطهارة ذكر قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ﴾[1]، ونقل عقيبه ما ورد في تفسيره عن ابن عبّاس:

«ابتلاه الله بالطهارة: خمس في الرأس، وخمس في الجسد. في الرأس: قصّ الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس. وفي الجسد: تقليم الأظفار وحلق العانة والختان ونتف الإبط وغسل أثر الغائط والبول بالماء»[2].

فالراونديّ يعتبر الآية الشريفة إحدى الأدلّة على وجوب الطهارة[3]، وذلك تطبيقًا للروايات الواردة في تفسيرها، على الرغم من أنّ ألفاظ الآية لا تحتوي على أيّ لفظ يشير إلى الطهارة والنظافة، ثمّ حتى لو سلّمنا باحتوائها على ألفاظ تدلّ على ذلك، فإنّ الراونديّ لم يتوقّف أصلًا عند احتمال أن يكون هذا الحكم المبيَّن في الآية ـ بعد التسليم بكونه مبيَّنًا فيها ـ هو من الأحكام المختصّة بالأمم السابقة، وأنّه ممّا ابتلي به إبراهيم (ع) وقومه دون غيرهم من الناس.

هذا والموارد التي تعرّض فيها الراونديّ للاستدلال بآيات القصص كثيرة، نكتفي منها بما ذكرناه اختصارًا.

---

(1) سورة البقرة: الآية 124.

(2) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج1، ص730، في ذيل الآية الخبر 1580 ـ 1582؛ ونقل الثقة الطبرسيّ في **مجمع البيان** خبرًا آخر قريبًا منه عن أبي عبد الله الصادق (ع)، انظر: **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج1، ص200، في ذيل الآية.

(3) علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، مصدر سابق، ج2، ص362.

ب) العلّامة الحلّيّ:

من فقهاء الشيعة الذين تمسّكوا بآيات القصص أيضًا: العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف (ت 726هـ)، الذي طرح هذه الآيات في كتبه الفقهيّة المختلفة، مستنبطًا منها الأحكام التي رأى أنّها تصلح للدلالة عليها. فمن ذلك ما ذكره في كتابه «**تذكرة الفقهاء**»، وبالتحديد في كتاب الزكاة، في مسألة نقصان النصاب قبل الحول، يقول: «إذا نقص النصاب قبل الحول بطل الحول، سواء نقص لحاجته إلى نقصه، أو قصد بإتلافه الفرار من الزكاة». إلى أن يقول: «وقال مالك وأحمد[1]: إن أتلف جزءًا أو أبدل عند قرب الوجوب، فرارًا، لتسقط الزكاة، لم تسقط، ووجبت عليه الزكاة التي كانت تجب قبل الفرار، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ۝١٧ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ۝١٨ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ۝١٩ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ۝٢٠﴾[2]»، ثمّ ينقل مضمون بعض الروايات الواردة في قصّة هذه الآية، فيقول: «عاقبهم الله تعالى بذلك لفرارهم من الصدقة»[3]. وعليه: فكلّ من يُذهب النصاب فرارًا من الصدقة، فهو بذلك إنّما يعرّض نفسه للعذاب الإلهيّ، مضافًا إلى عدم سقوط الزكاة عنه به[4].

وفي بحثه عن مستحبّات الصوم، يقول العلّامة الحلّيّ (ره): «وينبغي ترك المماراة في الصوم، والتنازع والتحاسد. قال

---

(1) انظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ، **المغني**، مصدر سابق، ج2، ص534؛ **الشرح الكبير**، ج2، ص465؛ **الشرح الصغير**، ج1، ص213.

(2) سورة القلم: الآيات 17 ـ 20.

(3) انظر: محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج14، ص36، في ذيل الآية؛ انظر أيضًا: هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص460، ح 2.

(4) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص238.

الصادق (ع): إنّ الصيام ليس من الطعام والشراب وحده. ثمّ قال: قالت مريم (ع) إنّي نذرت للرحمن صومًا، أي: صمتًا»[1]. فهو يرى أنّ قوله تعالى في قصّة مريم (ع): ﴿فَكُلِي وَٱشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[2]، يصلح للاستدلال به على هذا الحكم الاستحبابيّ الذي ذكره.

هذا، والموارد التي استدلّ فيها العلّامة (ره) بآيات القصص كثيرة للغاية، اكتفينا منها بذكر هذين المثالين، ليتّضح نحو الاستدلال المتّبع لديه، وإلّا، فهو (ره) قد استدلّ بآيات القصص في موارد متعدّدة، كما كان يعلّق على الموارد التي كان العامّة يستدلّون فيها بآيات القصص[3].

---

(1) محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج4، ص87، باب أدب الصائم، ح 3.

(2) سورة مريم: الآية 26.

(3) انظر: حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج 4، ص 201، يشير في باب مشروعيّة الاستسقاء إلى الآية 60 من سورة البقرة، والآيتين، 10 و11 من سورة نوح.

المبحث الرابع

استفادة الفقهاء من القصص أبعادها وأشكالها

1 ـ أبعاد الاستفادة من القصص:

للبحث عن التمسّك بقصص القرآن والاستناد إليها في معرفة الأحكام أبعاد وجوانب متعدّدة. فللقصص القرآنيّ في منظور علماء القرآن والمؤلّفين في مجال آيات الأحكام فوائد كثيرة، ويترتّب عليها العديد من الآثار، وهذا ما ينعكس على شكل التعاطي معها والاستناد إليها وفهمها والتمسّك بها وكيفيّة ذلك، فتتفاوت ـ تبعًا لذلك ـ أساليب فهمها واستنطاقها، وتختلف أشكال قراءتها واستخراج الأحكام منها. وقد التفت العلماء الذين استندوا إلى آيات القصص إلى ذلك، فلم يكن استنادهم إليها في جميع الأحيان لغرض استنباط الأحكام منها، إذ هي لا تصلح لذلك في جميع الموارد، بل في بعضها دون بعضها الآخر، كما يظهره البيان التالي:

1 ـ تارةً يكون الاستناد إلى قصص القرآن في كلماتهم لغرض فهم معاني مفردات اللّغة، والاطّلاع على موارد استعمالاتها، لا

الأخذ بالحكم الذي تدلّ عليه الآية ـ إن كان لها دلالة عليه ـ بل نرى الفقيه يُغفل هذه الجهة تمامًا، فلا يجعلها شاهدًا لإثبات الحكم، وإنّما يتمسّك بها للكشف عن معنى كلمة أو اصطلاح ما.

ومن ذلك ـ مثلًا ـ: ما فعله العلّامة الحلّيّ (ت 726هـ) في كتابه **«تذكرة الفقهاء»**، في بداية الفصل التاسع الذي عقده للحديث عن الاعتكاف، فإنّه بعد أن فسّر الاعتكاف لغةً بمعنى: اللّبث الطويل، أتى بقوله تعالى في حكاية إبراهيم (ع) وخطابه لأبيه وقومه[1]، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾[2]، ولا غرض له من الإتيان بهذه الآية سوى توضيح المعنى اللّغويّ لكلمة الاعتكاف.

وذكر ابن إدريس (ت 598هـ) في الفرق بين الفقير والمسكين: «فأمّا الفقير فهو الذي لا شيء معه، وأمّا المسكين فهو الذي له بلغة من العيش، لا يكفيه طول سنته»، ثمّ قال: «وهو الصحيح من أقوال أهل اللّغة والفقهاء، لأنّ بين الفريقين اختلافًا في ذلك، والذي يدلّ على صحّة ذلك: قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾[3]، فسمّاهم مساكين ولهم سفينة بحريّة تساوي جملة من المال»[4].

ومن النماذج لذلك أيضًا، ما ورد في كلام الفاضل المقداد

---

(1) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص239.

(2) سورة الأنبياء: الآية 52.

(3) سورة الكهف: الآية 79.

(4) محمّد بن أحمد (ابن إدريس الحلّي)، **السرائر**، ط 1، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1414ق، ج1، ص456.

السيوريّ (ت 826هـ)، الذي استفاد أنّ «الطهارة» لغةً هي بمعنى: النزاهة، من الآية الشريفة: ﴿يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]، قال: «أي: نزّهكِ»[2].

وهذا النحو من الاستفادة من قصص القرآن ممّا لا بحث ولا تأمّل فيه أصلًا، بل هو في الحقيقة، واحد من أساليب تفسير الكلام، إذ يُستنَد في فهم معنى كلامٍ ما إلى آية أخرى أوضح منها دلالة. أو يُرجَع في فهم معنى كلمةٍ ما إلى يظهر من معناها بحسب موارد استعمالها في القرآن، بوصفه نوعًا من الاستفادة العمليّة والتطبيقيّة لمعنى هذه الكلمة. وعليه: فأحد أنحاء الاستفادة من آيات القصص في مجال الأحكام، هو دراسة موارد استعمال الكلمات في هذه الآيات لغرض تحديد معانيها ومعرفة مداليلها اللّغويّة.

2 ـ وتارة أُخرى يكون للاستفادة من آيات القصص جنبة معرفيّة وموضوعيّة، أو تتّخذ الطابع النفسانيّ والتاريخيّ والاجتماعيّ، بمعنى: أنّ المفسّر في مجال آيات الأحكام، لا يتعرّض لآيات القصص ليستنبط منها حكمًا شرعيًّا، وإنّما يأتي بها ويسلّط الضوء عليها لغرض التعرّف على موضوعات الأحكام.

وذلك نظير ما فهمه ابن العربيّ (ت 543هـ) من قوله: ﴿وَجَآءُوٓ أَبَاهُمۡ عِشَآءٗ يَبۡكُونَ﴾[3]، من أنّ بكاء المرء لا يدلّ على صدق مقاله، لاحتمال أن يكون تصنّعًا[4].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 42.

(2) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص6.

(3) سورة يوسف: الآية 16.

(4) محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص1075.

ومن الواضح: أنّ عدم كون البكاء دليلًا على الصدق والواقعيّة لا ارتباط له بالحكم، إلّا أنه لمّا كان يبحث عن شواهد صدق المقال، طرح هذا البحث، وهو أنّ البكاء بمجرّده لا يكفي دليلًا على الصدق. وهو بحث يستفاد منه بشكل قهريّ في تصديق المتكلّم وقبول مقاله، فيُقال ـ مثلًا ـ: ثمّة شواهد وغلامات إذا وُجدت كان تصديق المتكلّم وقبول كلامه أمرًا لازمًا، منها: تصرّفاته وسلوكه النفسيّ، والبكاء ليس منها، لأنّه كثيرًا ما يكون تصنّعًا للفت أنظار الحاضرين.

ومن أمثلة الاستفادة من القصص في تشخيص الموضوع أيضًا: استفادة القرطبيّ من قوله تعالى: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾﴾[1]، في أنّ قدّ القميص من دبر أو من قبل يمكن ـ بدلالة الآية ـ أن يكون من الأمارات التي تكشف عن الحقيقة وتبيّن واقع الأمور[2].

ومن الأمثلة الأُخرى لذلك أيضًا: ما ذكره جمع من المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍۭ بَخْسٍ دَرَٰهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ ٱلزَّٰهِدِينَ﴾[3]، من أنّه لو عُرِض إنسان للبيع والشراء، وشُكّ في عدم صحّة بيعه وشرائه، للشكّ في حرّيّته، وفي كونه قد سيق للبيع أو

---

(1) سورة يوسف: الآيتان 26 و27.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص171. ومن هاتين الآيتين يمكن استنباط طريقة عامّة وكلّيّة تصلح للاعتماد عليها في مجال التحقيق والكشف عن وقائع الأحداث والجرائم، والآيتان ترشدان ـ أيضًا ـ إلى أنّ على الحاكم والقاضي أن يتّبع لاكتشاف الحقيقة مختلف الطرق والوسائل، ولا سيّما ما يرتبط منها بالعلائم النفسيّة والاجتماعيّة للشخص نفسه.

(3) سورة يوسف: الآية 20.

الشراء مرغمًا بغير وجه حقّ، فما هو مقتضى الأصل؟ البناء على الحرّيّة أم على كونه مملوكًا؟ يجيب ابن العربيّ وجمع من مفسّري أهل السنّة عن السؤال ـ مستدلّين بالآية المذكورة أعلاه؛ لأنّ مورد نزولها بيع إخوة يوسف (ع) له مع كونه حرًّا ـ: «إنّما كان أصل اللّقيط الحرّيّة، لغلبة الأحرار على العبيد، فيُقضى بالغالب، كما حُكم بأنّه مسلم أخذًا بالغالب»[1]. وفي الحقيقة، فإنّ هذا الاستدلال لا يخلو من الغرابة، إلّا أنّ الملفت للنظر هنا، أنّ الكياهرّاسيّ في تفسير هذه الآية، ينقل عن الإمام الحسن المجتبى (ع) أنّه استدلّ بها «قضى في اللّقيط أنّه حرّ»[2].

وفي الواقع، فإنّ هذه الآية لا ارتباط لها بالحكم أصلًا، إلّا أنّها توسّع آفاق البحث، وتعرّف القارئ على الأبعاد التاريخيّة والاجتماعيّة لمسألة بيع الإنسان وشرائه، من خلال قصّة تدور أحداثها حول بيع إنسانٍ حرّ في سوق العبوديّة والنخاسة. وهذا النوع من الاستشهاد بالقصص كثير جدًّا في كلمات المفسّرين والفقهاء، وقد أشرنا في ما سبق إلى عددٍ من الأقوال والآراء في هذه المسألة.

ولكنّ الواقع أيضًا هو أنّ هذا القسم لا يصحّ عدّه أجنبيًّا بالكلّيّة عن موضوع بحثنا، بل ما دام للآية صلاحيّة لإثبات الحكم والدلالة عليه، وما دام لها قابليّة للتأثير في مجال استنباط الحكم أو تشخيص موضوعه، فإنّها تكون خاضعة للرأي الذي يتبنّاه الباحث في الجواب عن سؤال: ما هو مدى حجّيّة القصص في إثبات الأحكام؟

3 ـ النحو الثالث من أنحاء الاستفادة من آيات القصص،

---

(1) محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص1079.

(2) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص230.

الاستفادة من الآيات التي كان لها ـ بنظر الفقهاء والمفسّرين والمصنّفين في آيات الأحكام ـ دلالة، صريحة أو غير صريحة، على الحكم، ودخل مباشر أو غير مباشر في عمليّة الاستنباط، بحيث كان لمدلولها وجهة معيّنة، وهي وجهة بيان الحكم وإبلاغه، عبر الحديث عن حكم من الأحكام التي كانت ثابتة في الأديان السابقة، أو عن عمل من الأعمال التي كانت رائجة بين الناس في الأمم الماضية، والتي نقلها القرآن، تارة مع توبيخ فاعليها وذمّهم أو مدحهم والثناء عليهم، وأُخرى دونما ذمّ ولا مدح، كلّ ذلك، مع كون الحكم أو العمل الذي تثبته القصّة ثابتًا في الشرائع أو الأمم السابقة، من دون أن يرد في شريعة محمّد (ص) أيّ دليل على نسخه، أو على المنع منه والنهي عنه.

وفي الحقيقة، فإنّ هذا القسم، على وجه التحديد، هو الذي يندرج في محلّ البحث، وهو الذي يقع الكلام في مدى حجّيّته في باب الأحكام، إثباتًا أو نفيًا. وأمّا القسمان الآخران، فلا كثير أهمّيّة لهما في ما نحن فيه، وإنّما مثّلنا سابقًا للأقسام الثلاثة جميعًا ليتسنّى لنا الحصول على تصوّر دقيق لكيفيّة تعاطي علماء القرآن مع آيات القصص.

2 ـ أهمّ الإشكالات على التمسّك بالقصص:

بعد جميع ما ذكرناه في الأبحاث السابقة، وبعد تكوين صورة إجماليّة عن أنحاء الاستفادة من آيات القصص، والأقسام التي تنقسم إليها هذه الآيات، نستعرض بشكل إجماليّ بعض الشبهات والإشكالات التي يمكن أن تشكّل عائقًا عن التمسّك بالقصص في مجال استنباط الأحكام، والتي يمكن أن تهدم حجّيّتها في إثبات الأحكام:

1 ـ إنّ كثيرًا من الأحكام والتكاليف التي طرحها بعضٌ واستنبط منها بوصفها شرعًا، لم يثبت كونها شرعًا حتى في الأديان السابقة. وبعبارة أُخرى: فلم يثبت لدينا أنّ الحكم أو العمل الذي تضمّنه كثير من آيات القصص كان حكمًا أو عملًا مقبولًا من قبل نبيّ ذلك العصر، أو أنّه كان ثابتًا في الشرائع السابقة بوصفه عملًا ممدوحًا أو حكمًا شرعيًا واجب الامتثال.

2 ـ حتى لو فرضنا ثبوت الحكم وتشريعه الذي تضمّنته تلك الآيات، إلّا أنّ مشروعيّته وحجّيّته في شرعنا غير ثابتة.

3 ـ لا يقال في هذا الصدد: إنّ أصل عدم النسخ كافٍ لإثبات حجّيّة الأحكام السابقة. لأنّنا نقول: إنّ هذا الأصل ـ لأسباب يأتي توضيحها لاحقًا ـ لا مجال لجريانه هنا.

4 ـ حتى لو استطعنا أن ندفع جميع هذه الإشكالات السابقة، إلّا أنّه مع ذلك، يبقى أنّ كثيرًا من آيات القصص التي وقع الاستدلال بها لا دلالة لها على المدّعى، وإنّ كثيرًا منها أجنبيّ تمامًا عن الأحكام التي ادّعيت دلالتها عليها، كما إنّ كثيرًا منها ليس في مقام بيان حكم عامّ أصلًا، وإنّما النظر فيها إلى نقل قضيّة وواقعة خاصّة، وفي حدود هذه القضيّة الخاصّة تنقل عملًا يستوجب المدح أو الذمّ، ولا يرقى إلى حدّ أن يتّصف بعنوان الحكم الدائم والكلّيّ.

5 ـ كثير من موارد الاستفادة والاستناد إلى آيات القصص في مجال الأحكام خالٍ من الفائدة، لإمكان استفادة هذا الحكم نفسه من العمومات والأحاديث. ولذا نقول: إنّ استناد الفقهاء إلى هذه الطائفة من الآيات إنّما كان لأجل أنّهم أرادوا في مباحثهم مراعاة الترتيب المنطقيّ، من خلال الاستدلال على الحكم بآيات القرآن أيضًا، بما فيها بعض آيات القصص

القرآنيّ، على الرغم أنّ الفقهاء في كثير من هذه الموارد، كانوا يعتقدون بمشروعيّة هذا الحكم وصحّته في مرحلة مسبقة على استنادهم إلى الآية، وإنّما كانوا في أثناء استدلالهم بالآية يشيرون إلى موارد من القصص القرآنيّ. فمثلًا: إذا كنّا نراهم في استدلالهم على مشروعيّة الإجارة يستندون إلى الآيتين: 26 و27 من سورة القصص، فإنّ ذلك لم يكن لأجل عدم توفّر دليل خاصّ أو عامّ على مشروعيّتها، لوضوح كفاية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾[1]، ونحوها من الآيات، في إثبات ذلك، ومع ذلك، نرى الفقهاء والمفسّرين يستندون إلى الآيتين المذكورتين. وعليه: فإذا كانت آيات القصص من هذا القبيل، أي: تقترن بوجود ما هو حجّة وصالح للاستدلال على الحكم، من الأدلّة العامّة أو الأخبار الخاصّة، كان الاستناد إليها حينئذٍ خاليًا من الفائدة أصلًا.

6 ـ إنّ بعض موارد القصص تحكي أفعالًا كان يقوم بها الأنبياء والرسل، وأفعال الأنبياء، وإن كانت ذات طابع حُكميّ، إلّا أنّه من المحتمل جدًّا أن تكون من الوظائف الخاصّة بالنبيّ بما هو نبيّ، نظير ما ورد في سورة الكهف في قصّة موسى والخضر (ع)، أو ما ورد في قصّة إبراهيم (ع) مع النمرود (تحطيم الأصنام)، أو قصّة يوسف مع عزيز مصر (طلب الإمارة وقبولها).

ولا بدّ الآن من توضيح هذه الإشكالات ودراستها، وصولًا إلى نقدها وتقييمها، وبيان ما تقتضيه من المانعيّة من التمسّك بالقصص.

---

(1) سورة المائدة: الآية 1.

الإشكال الأوّل:

إنّ شرعيّة كثير من الأحكام التي استُنبِطَت من قصص القرآن محلّ تأمّل ونقاش، إذ لم يُعلم أنّ هذه الأعمال كانت محلًّا للقبول والرضا من قبل أنبياء تلك العصور، ولم يثبت كون القيام بهذا العمل مأخوذًا في تلك العصور بوصفه عملًا بحكم إلهيّ. فمثلًا: في الآية الشريفة: ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا﴾[1]، التي استُدلّ بها لإثبات جواز الوكالة وصحّتها، لا نعلم أصلًا أنّ ما ورد فيها هل هو حكم شرعيّ أم لا؟ لأنّ كلّ ما قاله أصحاب الكهف عندما استيقظوا من رقدتهم، هو: فلنرسل أحدنا بالدراهم التي معنا لينظر لنا أزكى الطعام، وليأتنا منه بشيء، وثبوت جواز الوكالة بالآية الدالّة على هذا المعنى محلّ تأمّل من وجوه عدّة:

فأوّلًا: يحتمل أن يكون الشخص نفسه الذي بعثوه لشراء طعام لهم، هو صاحب الدراهم، لا أنّه أخذ دراهم الآخرين من باب الوكالة عنهم في شراء الطعام.

وثانيًا: لم يكن أصحاب الكهف أصحاب شريعة لكي يكون فعلهم هذا مبنيًّا على الشريعة والحكم الإلهيّ. وإنّما كان واحدًا من الأعمال العاديّة والعرفيّة التي يقوم بها العقلاء في حياتهم اليوميّة، وكان للقرآن غرض آخر من نقل هذه القصّة غير بيان الحكم.

وثالثًا: حتى لو سلّمنا أنّ هذه المسألة تندرج في باب الوكالة، إلّا أنّه من الممكن أن يكون عملهم بالوكالة ناشئًا من حالة الضرورة والعذر الخاصّ والضائقة التي كانوا يمرّون بها، إذ كانوا في حالة

---

(1) سورة الكهف: الآية 19.

خوف وفرار، وكانوا يخشون أن يكون العدوّ متعقّبًا آثارهم، ولأنّهم لم يرغبوا في الخروج بأجمعهم من موضعهم في الغار، وكّلوا أحدهم بشراء الطعام لهم، وعليه: فالآية لا دلالة لها لا على مشروعيّة الوكالة في الأحوال العاديّة، وبشكل دائم، ولا على أنّ الحكم الأوّليّ والثابت للوكالة في الأديان السابقة هو الجواز والمشروعيّة[1].

هذا، وقد استفيد من الآية الشريفة مسائل أُخرى، كجواز الشركة في البيع المشاع، (فإنّ تناول الطعام لمّا لم يكن بمقدار واحد ومضبوط بالنسبة إلى الجميع، فيكون بذل المال بإزائه بشكل متساوٍ أمرًا مشكلًا). إلى غير ذلك من المسائل التي في استفادة مشروعيّتها من الآية الشريفة نظر وتأمّل، بل الإشكال فيها أوضح وأصعب من هذا الحكم السابق.

ومن النماذج الأُخرى لذلك: استفادة جواز وصحّة الجعالة من قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾[2]. وقصّة هذه الآية: أنّ يوسف (ع) أراد أن يفصل أخوه وشقيقه بنيامين عن سائر إخوته، وأن يستبقيه عندهم دونهم، ولم يكن ذلك ممكنًا إلّا بمبرِّر، وكان من شريعة آل يعقوب استرقاق السارق، فأمر غلمانه بأن يدسّوا المكيال في رحل أخيه بنيامين، ثمّ نادى المنادي في أولاد يعقوب: يا أصحاب العير إنّكم سارقون فلا ترحلوا حتى ننظر في أمركم، فدهش أولاد يعقوب لذلك، فقالوا وأقبلوا عليهم: ماذا تفقدون؟ فقال غلمان يوسف: نفقد صواع الملك، ثمّ قال المنادي:

---

(1) بعض هذه الإشكالات ذكره الفاضل المقداد وذكر الجواب عنه. انظر: مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص70.

(2) سورة يوسف: الآية 72.

لمن جاء بالصواع المفقود حمل بعير، وأنا لذلك ضامن وبه زعيم.

وقد رأى المفسّرون أنّ هذه الآية تدخل في بابين من أبواب الفقه[1]، أحدهما: الجعالة، وهي الالتزام بمالٍ معيّن لقاء عملٍ معيّن لأيّ عاملٍ كان، كقولك: من فعل كذا فله كذا من المال، وكما في الآية: من جاء به فله حمل بعير. والآخر: الضمان، وهو التعهّد بالوفاء، كقول المنادي ـ أيضًا ـ: وأنا به زعيم، أي: ضامن للوفاء بحمل بعير من القمح.

ولكنّ الإشكال في التمسّك بهذه الآية لإثبات هذين الحكمين ـ مضافًا إلى ما ذكرناه سابقًا من أنّ كلام المنادي يمكن أن يكون من باب العمل بأمرٍ ارتكازيٍّ عُرفيّ، وليس عملًا بحكم إلهيّ، ولا مبنيًّا على الالتزام بالشريعة ـ هو:

أوّلًا: أنّ ترتيب مشاهد هذه القصّة وأحداثها كان كلّه، من بدايته إلى نهايته، أمرًا صوريًّا وشكليًّا، الهدف الأوحد منه هو استبقاء يوسف (ع) لأخيه بنيامين إلى جانبه، فهي أحداث خُطّطَ لها، لأجل الوصول إلى هذا الهدف، فكان معلومًا لدى الجميع آنذاك أنّ المكيال لن يُعثَر عليه إلّا لو قام غلمان يوسف باستخراجه ـ هم أنفسهم ـ من متاع بنيامين، وإلّا، فإنّ أحدًا على الإطلاق لم يكن يتوقّع العثور عليه في رحل بنيامين على وجه الخصوص، وعلى هذا الأساس، فيكون لسان الآية أبعد ما يكون عن لسان التشريع والإخبار عن حكم ثابت في الشرائع السابقة، فضلًا عن شريعة نبيّنا محمّد (ص).

---

(1) محمّد خزائلي، **أحكام القرآن**، ط 1، طهران، انتشارات جاويدان، 1361ش، ص 282. وهذه الآية هي من الآيات التي تُذكر عادةً في كتب الفقهاء الذين كتبوا في أحكام القرآن.

وثانيًا: من غير المعلوم أنّ هذه الجعالة كانت مقبولة وممضاة من قبل يوسف (ع)، بل ربّما كان سكوته (ع) عنها لكونها أمرًا عرفيًا، ولعلمه بأنّها لن تتحقّق، فهو لذلك لم يكن في معرض تصحيحها أو الردع عنها حتى يكون سكوته كاشفًا عن إمضائه لها. هذا، إلى أنّه لا يبعد أن يُقال إنّ الآية الشريفة ليست واردة في مقام بيان الحكم الشرعيّ؛ لأنّ الجعالة والضمان لم يصدرا عن يوسف (ع) نفسه، بل عن أحد غلمانه، فغاية ما تدلّ عليه الآية حينئذٍ أنّ الجعالة كانت وسيلة معمولًا بها بين الناس في ذلك العصر، ولا دلالة لها من قريب ولا بعيد على ثبوتها وتشريعها في شريعة إبراهيم (ع).

هذا، ولا يخلو التمسّك بهذه الآية الشريفة من إشكالات أُخرى، ولكن نكتفي منها هنا بما قد ذكرناه، لأنّه هو الذي يرتبط بالإشكال الأوّل الذي نبحث عنه، والذي يتلخّص في أنّ ما احتواه القرآن من القصص لا يكون دليلًا أبدًا على ثبوت الأحكام وشرعيّتها في الأديان السابقة.

والجواب:

التفت جمع من الأعلام إلى هذه الشبهات المطروحة في باب التمسّك بآيات القصص، وتصدّى بعضهم للجواب عنها. والذي نراه: أنّ كثيرًا ممّن اعترضوا على ذلك قد غفلوا عن مسألة في غاية الأهمّيّة، وهي أنّ ما ذكره القرآن من القصص لا يخرج عن كونه جزءًا من الوحي الإلهيّ المنزل، وهي مسألة لو أخذناها بالاعتبار لاستطعنا أن نردّ على ما ورد في هذا الإشكال الأوّل، وذلك من وجوه عدّة:

فأوّلًا: ليس من الضروريّ أن تكون جميع الأمور التي ينقلها القرآن عن الأمم السابقة من الأمور التي كانوا يعملون بها بوصفها

أحكامًا شرعيّة ودينيّة، بل حتى لو كانت مجرّد أعمال عرفيّة وأساليب عقلائيّة، وقد أشار إليها القرآن على سبيل التلويح، فإنّ ذلك يكون كافيًا لنا أيضًا، إذ لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا أهداف القصّة في القرآن. فالقرآن في حكايته لقصص السابقين إنّما يهدف إلى إشاعة الأصول والمبادئ الإنسانيّة، وإحلال العدالة الاجتماعيّة، وإرشاد الخلق كافّة إلى الطريق المستقيم، وهدايتهم إلى السبيل الواضح الذي ينبغي لهم أن يسلكوه في دنياهم هذه، وتقديم القدوة والأسوة الحسنة للمسلمين. وإذا كانت هذه هي الأهداف، فمن غير المعقول أن يأتي القرآن على ذكر عمل أو موقف أو طريقة ما إذا كان لا يؤيّده ولا يقرّه ولا يوافق عليه، ولا سيّما مع تمكّنه من نقده وردّه وبيان فساده. وإذا كانت قصص القرآن حقيقيّة تستند على أساس واقعيّ، وتهدف إلى تنظيم الأصول الأخلاقيّة والمبادئ الإنسانيّة وتشذيبها، فإنّ كلّ ما فيها حينئذٍ من المطالب والأعمال يكون حجّة وقابلًا للاستناد إليه.

إنّ ذكر القصص في القرآن يهدف ـ كما هو واضح ومعلوم ـ إلى استخراج القوانين الكلّيّة للمعرفة، وبالتالي: إلى صنع مستقبل زاهر لبني البشر، وإذا كان كذلك، فأيّ معنًى حينئذٍ لسكوته عن عمل هو لا يرضى عنه ولا يوافق عليه، مع العلم بأنّ سكوته هذا لن يُفهم إلّا بوصفه تأييدًا وإمضاءً له، بل ربّما يُفهم حثًّا عليه وترغيبًا به أيضًا. وإذا كان القرآن يقصّ على النبيّ (ص) أحسن القصص[1]، وإذا كانت أخبار قصصه كلّها صدقًا وحقًّا[2]، فإنّما هو لأجل أن ينظر المسلمون فيها ليعتبروا بها، وليتعّظوا بآثار من كان قبلهم. وهذا

(1) انظر: سورة يوسف: الآية 3.

(2) انظر: سورة الكهف: الآية 93.

ما يؤكّد عليه القرآن الكريم في توصيفه لخصائص القصّة وأهداف ذكره إيّاها، يقول تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۚ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، فإذا كان ما يقصّه القرآن حقًّا وموعظةً وذكرى للمؤمنين، فلا بدّ من أن يكون حجّة أيضًا، ولا بدّ من أن يكون صالحًا للتمسّك به وقابلًا للاستناد إليه. ويقول سبحانه في موضع آخر: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، فإذا كانت قصصه عبرة لأُولي الألباب وذوي العقول، فلا بدّ من أن يكون لمضامينها آثار ونتائج عمليّة. ومن هنا ورد في الآية السابقة نفسها: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[3].

وهنا لقائلٍ أن يقول ـ معترضًا على هذا الجواب ـ: صحيح أنّ جميع ما في القرآن حقّ وصدق، وصحيح أنّ قصص القرآن تشير إلى أعمال الماضين وأفعالهم، إلّا أنّه لمّا كان الغرض من الإتيان بالقصص هو أن يُستفاد من القصّة وأحداثها ككلّ، ومن دروسها والعبر الموجودة فيها بشكل عامّ، ومع غضّ النظر عن تفاصيلها، فهي لذلك لا تصلح للاستفادة الموضعيّة والمقطعيّة منها، فلا تكون تفاصيل وقائعها وأحداثها دليلًا صالحًا لإثبات شيء من أحكام الأديان السابقة. وهذا هو الأسلوب المتّبع عادةً لدى كلّ ما يحاول الإتيان بالقصص لغرض الاستفادة من وجهتها العامّة، والاعتبار بنتائجها الكلّيّة، مع غضّ النظر عن خصوصيّاتها وتفاصيل أحداثها.

ولكنّنا نقول: إنّ هذا الاعتراض لا يمكن الموافقة عليه، إذ لا

---

(1) سورة هود: الآية 120.

(2) سورة يوسف: الآية 111.

(3) سورة يوسف: الآية 111.

معنى لأن يستند القرآن إلى طرق غير صحيحة من دون أن يشير إلى ردّها وإبطالها، إذ لا نسلّم أنّ المنظور إليه في قصص القرآن هو خصوص الأغراض العامّة والفوائد الكلّيّة، وأنّ التفاصيل والمسائل الخاصّة مهملة فيها ومغفول عنها بشكل تامّ، بل كلام الوحي يصلح للاستناد إليه والاستفادة منه كلّيًّا كان أم جزئيًّا، ولا فرق في ذلك بين عامّه وخاصّه.

وثانيًا: في عدد كبير من هذه القصص، نجد القرآن يستخدم عبارات التشويق والترغيب، أو عبارات التهديد والتخويف، فالحكم الذي اشتملت عليه آية القصاص ـ مثلًا ـ، على الرغم من أنّه عائد إلى الأمم السابقة، إلّا أنّ القرآن يصرّح بأنّ كلّ من يتعدّى حدود الله، ولا يعمل بأحكامه، ولا يحكم بما أنزله، معدود في زمرة الظالمين، فيأتي في ذيل الآية بقاعدة كلّيّة، ولا يخصّها بالأمم السابقة، فالآية لم تقل ـ مثلًا ـ: لو لم يحكم بنو إسرائيل بما أنزل الله لكانوا ظالمين، بل لم تقل: لو لم تحكم الأمم السابقة بما أنزل الله فهم من الظالمين، وإنّما أطلقت الحكم وأتت به عامًّا يشمل كلّ أفراد الإنسان، وجميع الأمم الحاليّة والماضية، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

وثالثًا: كان النبيّ (ص) والأئمّة المعصومون كثيرًا ما يستدلّون بقصص القرآن، ويبيّنون الأحكام عن طريق الاستشهاد بآياتها، فلو صرفنا النظر عن خصوصيّات الروايات الواردة في هذا الشأن، وعن الإشكالات التي يمكن أن ترد عليها سندًا أو دلالة، لاستطعنا قطعًا

(1) سورة المائدة: الآية 45.

أن نستنتج منها حكمًا هو في غاية الوضوح، وهو مشروعيّة الاستناد إلى القصص بشكل عامّ في مجال الاستنباط وإثبات الأحكام، إذ لو لم يكن للقرآن حجّيّة في هذا المجال لما كان النبيّ (ص) وأهل بيته ليستندوا إليها. وقد أشرنا في ما سبق إلى نماذج من الروايات التي تتضمّن موارد استشهدوا فيها: بآيات القصص، كما نستطيع أن نجدها مبثوثة في كتب المفسّرين.

ومن هنا يتّضح: أنّ هذا الاتّجاه نحو التمسّك بآيات القصص في مقام استنباط الأحكام هو اتّجاه مأخوذ من كلام المعصومين فمثلًا: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾[1]، ينقل القرطبيّ رأي الحسن البصريّ ومجاهد في هذه الآية، وهو أنّها تصلح للدلالة على القانون الفقهيّ المعروف: «الولد للفراش»، فإنّ نوحًا (ع) على الرغم من كلّ ما رآه من ابنه من الكفر والعصيان إلّا أنّه لم يتردّد في كونه ابنه، فقال ما قاله: إنّ ابني من أهلي، أخذًا بهذا المبدأ. ثمّ نقل القرطبيّ خبرًا عن عمير بن عبيد أنّه سُمع يقول: «نرى رسول الله (ص) إنّما قضى بالولد للفراش من أجل ابن نوح (ع)»[2].

ونزيد على ذلك، بأنّ الفقهاء كثيرًا ما يتمسّكون بآيات القصص ليستخرجوا منها عناوين وقواعد كلّيّة، معتبرين أنّ بعض قصص القرآن ناظر إلى قواعد عقلائيّة أمضاها الشارع. كما في الآية المتقدّمة التي استشكلنا سابقًا في صحّة الاستدلال بها، أعني: قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾[3]، فقد قالوا

---

(1) سورة هود: الآية 45.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن** مصدر سابق، ج9، ص47.

(3) سورة يوسف: الآية 72.

فيها: إنّها تدلّ على القاعدة التي يعنونها الفقهاء بقولهم: «قاعدة: الزعيم غارم»؛ لأنّ ظاهرها ـ أي: الآية الشريفة ـ أنّ الزعيم والمتعهّد بمال عليه أن يُعطي ذلك المال للذي تعهّد له، سواء كان متعهّدًا بالمال أم كان متعهّدًا بالنفس والبدن، فعليه أداء ما تعهّد به صحيحًا سالمًا، فإن كان مالًا يؤدّيه، وإن كان نفسًا يسلّمه، أو يغرم ما عليه من مال أو حقّ[1].

فتلخّص: أنّ قصص القرآن ـ سواء ثبت كونها من الشرع أم لم يثبت ـ إذا كان لها دلالة على عمل يمكن الاستناد إليه، كانت حجّة في إثبات هذا العمل قطعًا، وكان لها دلالة على إمضاء العمل وتجويزه به بوصفه واحدًا من أحكام الشريعة، سواء وجدنا دليلًا صريحًا على إمضاء بعض الأنبياء السابقين له أم لم يثبت لنا ذلك. وهذا ـ كما لا يخفى ـ لا يستلزم قبول كلّ استشهاد بآيات القصص يمكن أن نجده في كلام أحد من العلماء، فإنّ البحث عن مقدار دلالة القصص على الأحكام الشرعيّة بحث مستقلّ تابع لظهورات الألفاظ، وخاضع لقواعد استنباط الأحكام. فإذا لم يثبت دلالة قصص القرآن على ثبوت الحكم وتحقّقه موضوعًا، فلا يمكن تقبّله واعتباره حكمًا شرعيًّا لمجرّد اشتمال القصص عليه.

الإشكال الثاني:

قيل: حتى لو فرضنا أنّ آيات القصص تتضمّن حكمًا كان له ثبوت ومشروعيّة في عهد الأنبياء، وأنّه كان في ذلك العصر واحدًا من أحكام الشرع، إلّا أنّ هذا لا يكفي لنا، لعدم إحراز مشروعيّته

---

(1) انظر: حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ط 1، النجف الأشرف، مطبعة النجف، لا تا، ج6، ص81 ـ 83.

وحجّيّته في شرعنا. حتى قال بعضهم: إنّ كلّ ما ورد إلينا من الشرائع السابقة لا يكون من الشرع بالنسبة إلينا، بل النسخ مهيمن على أحكام تلك الشرائع السابقة. وإذا كان في قوانين الإسلام وأحكامه ما يشبه قوانين تلك الشرائع وأحكامها، فليس بمعنى أنّ الإسلام أخذه من الشرائع السابقة وحافظ عليه وتمّمه، بل بمعنى أنّ الشريعة المحمّديّة أتت بهذا الحكم مجدّدًا، فجاء ما أتت به شبيهًا لما كان في الشرائع السابقة.

وفي هذا السياق، يعتبر المحقّق الأردبيليّ (ت 993هـ) أحد العلماء الذين يؤكّدون بشدّة على عدم حجّيّة الشرائع السابقة. وفي كتابه **زبدة البيان في أحكام القرآن**، يتعرّض المحقّق الأردبيليّ لما صنعه بعض الفقهاء من استفادة جواز تولّي القضاء من قبل حكّام الجور من قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ﴾[1] ـ الواردة في قصّة نبيّ الله يوسف (ع)، وأنّه بعد خروجه من سجن الملك بمصر سأل الإمارة وطلب الولاية، واستفاد منها الفقهاء جواز ذلك ومشروعيّته في موارد المصلحة وإحقاق الحقّ[2] ـ ويقول:

«... وعلى جواز طلب التولية والقضاء من حكّام الجور إذا علم أنّه قادر على إجراء الأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على ما هي عليه، كما ذكره الفقهاء، بل قد يجب، إذ علم عدم حصول ذلك إلّا بطلبها لنفسه، والعقل

(1) سورة يوسف: الآية 55.

(2) انظر على سبيل المثال: محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص1089؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص254؛ هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص179؛ مقداد بن عبد الله السيّوري، **كنز العرفان**، مصدر سابق، ج2، ص11.

يدلّ عليه، ولا يحتاج إلى هذه الآية، مع أنّه فرع حجّيّة شرع من قبلنا»[1].

وهذه المسألة يكرّرها المرحوم الأردبيليّ في غير موضع من كتابه، ويذكّر دائمًا أنّ الاستناد إلى قصص القرآن منوط بحجّيّة أحكام شرعٍ من قبلنا في شرعنا[2].

وإلى جانب ما ذكرناه، ثمّة نكات إضافيّة أخرى لا بدّ من طرحها لتوضيح هذا الإشكال، ولكن نشير إليها في خلال جوابنا عنه.

والجواب:

ما أجبنا به عن الإشكال الأوّل لا ينفع في الجواب عن هذا الإشكال؛ لأنّ ما ذكرناه هناك هو أنّ القصص إذا كانت تشتمل على أعمال قام بها أحد الأنبياء بنفسه، أو قام بها غيره، ولكنّ ذلك النبيّ أيّد فعله وأمضاه، أو كانت تدلّ أو تشعر بنحو من المدح أو الرضا تجاه مسألة ما أو فعل، فإنّها ـ والحالة هذه ـ يكون لها دلالة على مطلوبيّة هذا الفعل ومحبوبيّته حتى في شرعنا. وأمّا لو كانت تكتفي بنقل الفعل والإخبار عنه، من دون أن تذمّه أو أن تدلّ على فساده، فالذي يُستفاد منها حينئذٍ هو إباحة هذا الفعل في شرعنا. هذا ما ذكرناه سابقًا، وهو لا يصلح لحلّ الإشكال الذي بين أيدينا؛ لأنّ هذا الإشكال يدّعي أنّه حتى لو كان الحكم ثابتًا على لسان أنبياء الله إبراهيم (ع) أو موسى (ع) أو عيسى (ع)، بل حتى لو كان معمولًا به من قبلهم، وأحرزنا ثبوته في شرعهم، فإنّ هذا الحكم بالنسبة إلى

---

(1) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 508.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص586 و845 و853.

الشريعة الإسلاميّة لا يكون حجّة ولا يمكن الاستناد إليه. وأمّا الجواب الذي ذكرناه سابقًا، فيبتني على افتراض أنّ كلّ ما ينقله القرآن الكريم من أحكام الشرائع السابقة، ممّا لم يرد نهي عنه وإبطال له في شرعنا، أو لم نعلم بنسخه، أو بسلب الحجّيّة عنه، فإنّه يكون حجّة لنا، ويمكن لنا أن نعامله معاملة ما ثبت أنّه من أحكام الشريعة المحمّديّة الخالدة.

وهذا يستدعي منّا أن نذكر التوضيح الآتي، وهو: أنّ في مسألة حجّيّة شرع من قبلنا نظريّات ثلاثاً:

1 ـ نظريّة تقول: إنّ جميع ما نزل في الشرائع السابقة شرع وحجّة لنا مطلقًا، إلّا ما ثبت نسخه في شريعتنا منها.

2 ـ ونظريّة تقول: إنّها ليست بشرع لنا مطلقًا، وإنّما النسخ مسلّط عليها جملة وتفصيلًا، بحيث لو كان حكم في الشريعة اللّاحقة موافقًا لما في الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللّاحقة مماثلًا للحكم المجعول في الشريعة السابقة، لا بقاءً له.

3 ـ ونظريّة تُفصّل بين النظريّتين السابقتين، فتقول: إنّ ما نقل من أحكام الشرائع السابقة في كتبهم المتداولة لا يمكن الأخذ به، لكون هذه الكتب ممّا يُعلم بدخول التحريف عليها، فلا تكون حجّة، والعلم الإجماليّ بطروّ التحريف عليها يجعلنا نتردّد في ما تنقله هذه الكتب لنا، بل يجعلها فاقدة للوثاقة بالنسبة إلينا، ولم يرد دليل يمكن أن ندفع به احتمال التحريف هذا، كما لم يرد دليل على وجوب الأخذ بما فيها من أحكام، فتكون فاقدة للحجّيّة. وأمّا ما نُقل من أحكام الشرائع السابقة في الكتاب العزيز، ولم يرد في شرعنا ردّ له، أو ما يدلّ على أنّه مرفوع أو منسوخ، فيكون حجّة لا محالة، لأنّ

القرآن لا تدخله شبهة التحريف، فضلًا عمّا لو استطعنا أن نعثر في شرعنا على ما يدلّ على تأييده ومدحه، ولو بطريق الإشارة والتلويح.

وقد نقل السيّد محمّد تقي الحكيم هذه النظريّات الثلاث، وبعد نقله ومحاكمته لأدلّة كلّ من هذه النظريّات، اختار النظريّة الثالثة، معتبرًا أنّها النظريّة الأكثر انسجامًا مع الواقع، وأنّ الأدلّة اللّفظيّة لو تمّت حجّيّتها على إقرار الشرائع السابقة، فهي إنّما تدلّ على أصلها، لا على كتبها المتداولة. فما نقل من أحكامها في القرآن والسنّة الثابتة يكون هو الحجّة وحده[1].

وفي السياق عينه، يقول الأستاذ عبد الوهّاب خلّاف ـ من المؤلّفين والباحثين المعاصرين ـ ما لفظه:

«فقال جمهور الحنفيّة وبعض المالكيّة والشافعيّة: أنّه [أي: ما قصّه علينا الله أو رسوله من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدلّ على أنّه مكتوب علينا كما كُتب عليهم، أو أنّه مرفوع عنّا أو منسوخ] يكون شرعًا لنا، وعلينا اتّباعه وتطبيقه، ما دام قد قصّ علينا ولم يرد في شرعنا ما ينسخه». ثمّ ذكر لهذا القول أدلّة عدّة:

أ ـ إنّه من الأحكام الإلهيّة التي شرّعها الله على ألسنة رسله، وقصّه علينا، ولم يدلّ الدليل على نسخها، فيجب على المكلّفين اتّباعها. ومن شواهد ذلك الآيات التي تدلّ على وجوب الاقتداء بهدى من سبق من أنبياء الله تعالى،

---

(1) محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامّة في الفقه المقارن**، مصدر سابق، ص 429 ـ 435؛ انظر في هذا البحث: أحمد كاظم البهادليّ، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص199 ـ 206.

أو على وجوب اتّباع ملّة إبراهيم، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[1]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾[2].

ب ـ إنّ شريعتنا لم تنسخ جميع أحكام الشرائع السابقة، بل إنّما نسخت منها ما يخالفها فقط، إمّا لكونه موضوعًا ليتلاءم مع عصور الشرائع السابقة فقط، وإمّا لطروّ التحريف عليه، الأمر الذي جعل منه حكمًا منافيًا لروح الإسلام والحنيفيّة (وإن كان بحسب أصله من الأحكام الثابتة في الشريعة الإبراهيميّة، ثمّ تعرّض للتحريف في مجتمعاتهم، كالخمر والربا)، ولذا كان لا بدّ للشريعة الإسلاميّة من نسخه، وأمّا ما بقي منها من دون أن يرد ما يدلّ على نسخه، فيبقى على حجّيّته، ويكون اتّباعه وتطبيقه واجبًا علينا.

ج ـ إنّ قصّ القرآن علينا حكمًا شرعيًّا سابقًا بدون دليل على نسخه هو تشريع لنا ضمنًا؛ لأنّه حكم إلهيّ، بلّغه الرسول إلينا، ولم يدلّ دليل على رفعه عنّا. بل على العكس من ذلك، فإنّنا قد نجد في القرآن ما يدلّ على تأييده، ولو بالتلويح، كقوله عزّ وجلّ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾[3].

د ـ إنّ القرآن ـ كما نصّ على ذلك في آياته ـ مصدّق لما بين يديه من التوراة والإنجيل، قال تعالى: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ

(1) سورة الأنعام: الآية 90.

(2) سورة النحل: الآية 123.

(3) سورة الشورى: الآية 13.

ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[1]، كما إنّه مهيمن على ما ورد في هذه الكتب، بمعنى: أنّه ناظر وحاكم على ما جاء فيها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾[2]، فما لم ينسخ القرآن حكمًا في أحدها، فهو مقرّر له؛ بعد أن كان مصدّقًا لها ومهيمنًا عليها[3].

وممّن قال أيضًا بثبوت حجّيّة الشرائع السابقة (باستثناء الموارد التي ورد فيها دليل على النسخ)، القرطبيّ (ت 671هـ)، والذي استعرضنا سابقًا ـ عند استعراضنا لأقوال علماء أهل السنّة ـ نماذج من استدلالاته بآيات القصص.

وقد تعرّض القرطبيّ بشكل دقيق للجواب عن هذا الإشكال، فنراه ـ مثلًا ـ يصرّح في قصّة بقرة بني إسرائيل، ويقول: «وفي قصّة البقرة هذه دليل على أنّ شرع من قبلنا شرع لنا»[4]، ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرۡغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبۡرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفۡسَهُۥۚ﴾[5]: «إنّ شريعة إبراهيم شريعة لنا إلّا ما نُسخ منها»[6]. وكذلك عند تفسير

---

(1) سورة المائدة: الآية 46.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

(3) عبد الوهّاب خلّاف، **علم أصول الفقه**، مصدر سابق، ص 100.

(4) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص462.

(5) سورة البقرة: الآية 130.

(6) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص 133.

قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[1]، ينقل عن جمع من العلماء أنّهم استنبطوا من هذه الآية الشريفة وجوب اتّباع شرائع الأنبياء السابقين، ولزوم العمل بما وجد منها؛ لما فيها من الأمر للنبيّ (ص) والمسلمين بالاقتداء بهداهم (ع)[2].

وممّن أجاب عن هذا الإشكال أيضًا: الفاضل الجواد الكاظميّ، الذي يقول بمناسبة ذكره وصايا لقمان لابنه: «وهذه الأمور وإن كانت من وصايا لقمان لابنه، إلّا أنّ الله تعالى أعطاه الحكمة ونقل وصيّته في كتابه، وهو يدلّ على الحثّ عليها، فيجب العمل بها، وحينئذٍ: فكلّ ما يدلّ على التحريم فيها يُعمل به فيه، وكذا غيره من الأحكام، إلّا أن يقوم الدليل من الخارج على العدم فيُعمل به»[3].

وعلى هذا الأساس نقول: إنّ الأحكام التي ثبت تشريعها في الأديان السابقة حجّة لنا، وذلك عملًا بتلك الأدلّة التي نقلناها قريبًا عن جمع من الأعلام، بل ويدلّ عليه أيضًا عدد من الآيات والروايات[4]، فنبقى على جواز العمل والتمسّك بها إلى أن يدلّ دليل على نسخها. وعليه: فالإشكال الذي ذكره بعضهم: بأنّ شريعة محمّد (ص) شريعة مستقلّة، وقد نسخت بعد مجيئها جميع الأحكام السابقة، غير وارد، بل لا محلّ له أصلًا، وذلك لمنافاته للآيات التي دلّت صراحة على إمضاء بعض الأحكام السابقة. وأيضًا: لمنافاته لما هو معلوم ومشهور ومنطقيّ من أنّ النبيّ (ص) لم يأتِ

---

(1) سورة الأنعام: الآية 90.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج7، ص 35.

(3) جواد الكاظميّ، **مسالك الأفهام**، مصدر سابق، ج2، ص411.

(4) قد أشرنا سابقًا إلى بعض هذه الآيات والروايات عند نقلنا لكلمات العلماء والروايات الواردة عن أهل البيت، في التمسّك بالقصص.

في شريعته بنفي كلّيّ وإبطالٍ عامّ للشرائع السابقة، وبالخصوص في ما يتعلّق بالأديان الإبراهيميّة[1].

بل إنّ السيرة العمليّة للنبيّ (ص) على امتداد عمره الشريف، قائمة على العمل بما كان رائجًا من الأحكام في مكّة والمدينة بين اليهود والنصارى ـ بل وحتى بين العرب أنفسهم ـ، وكان (ص) يستمرّ على ذلك إلى أنّ يوحى إليه بنسخها. وخير دليل على ذلك ما ورد في شأن نزول قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[2]، فقد ورد فيها: أنّ المسلمين قبل نزول هذه الآية كانوا على العمل بما عند النصارى من وجوب الإمساك بعد المغرب والعشاء إلى الصبح، مع أنّه لم يكن قد وردهم في هذا الشأن كتاب ولا سنّة، الأمر الذي يعني: أنّ الآية المذكورة لم تنسخ بعد نزولها حكمًا كان ثابتًا في الشريعة الإسلاميّة، بل إنّما نسخت واحدًا من أحكام الشرائع السابقة[3].

وفي هذا الباب نماذج كثيرة أُخرى تثبت أنّ المسلمين، اقتداء بالسنّة النبويّة المباركة، كانوا يستمرّون على العمل بالأحكام المسبقة ما لم يرد ما يدلّ على رفعه عنهم، وبخاصّة في الموارد التي تكون الأساليب العرفيّة والطرق العقلائيّة هي الحاكمة عليها، وذلك كأبواب المعاملات ومسائل الأحكام الجزائيّة، إذ يكون العرف والمرتكزات العقلائيّة هي التي تحدّد الحكم الأوّليّ للمسألة، الذي لا يمكن رفع اليد عنه إلّا بنسخ الشارع له ونهيه عن العمل به.

---

(1) بيّنّا سابقًا في الفصل الثالث من هذا الكتاب كيف أنّ معظم أحكام الإسلام وآدابه وتعاليمه لها جذور في الشرائع السابقة.

(2) سورة البقرة: الآية 187.

(3) في شأن نزول الآية وتفاصيل هذا البحث، انظر: نعمت الله صالحي نجف آبادي، «**پژوهشجديد در تفسير آيه اى از قرآن**»، مصدر سابق، العدد 3، ص 26؛ والعدد 4، ص 32.

الإشكال الثالث:

وممّا أوردوه ـ أيضًا ـ على دعوى صحّة الاستناد إلى قصص القرآن في إثبات الأحكام الشرعيّة، ما قيل: من أنّ بعض هذه القصص قد اشتمل على بيان بعض الأحكام التي نعلم بعدم نسخها، لقيام الدليل الصريح على حجّيّتها واعتبارها. إلّا أنّ من الأحكام التي دلّت عليها قصص القرآن ما لا علم لنا بنسخه، فلا يمكن لنا ـ في هذا المجال ـ التمسّك لإثبات بقائه بأصالة عدم النسخ؛ لأنّ مرجع أصالة عدم النسخ في حقيقة الأمر إلى استصحاب بقاء جريان الحكم السابق، ولكنّ هذا الاستصحاب إنّما يمكن جريانه إذا أحرزنا وجود المقتضي لاستمرار وبقاء ذلك الحكم السابق حتى إلى ما بعد نزول الشريعة الإسلاميّة، ولكن من المعلوم، أنّه مع بعثة النبيّ الأعظم (ص) ومجيئه بشريعة جديدة، فإنّ المقتضي لبقاء أحكام شرع من قبلنا يزول وينتفي[1].

---

(1) المقصود هنا، أنّ الاستصحاب بحسب النظريّة المشهور إنّما يمكن جريانه إذا كان الشكّ شكًّا في الرافع، وأمّا في صورة كون الشكّ شكًّا في المقتضي، فلا، والمقصود من الشكّ في الرافع، أن لا يكون لدينا شكّ أصلًا في صلاحيّة الحكم للاستمرار والبقاء، وإنّما يكون لدينا شكّ في ارتفاع الحكم أو عدم ارتفاعه. والمراد من الشكّ في المقتضي، أن يكون أصل صلاحيّة الحكم للبقاء والاستمرار محلًّا للشكّ والتردّد، ولا معنى لجريان الاستصحاب في هذه الحالة، وما نحن فيه، وهو التمسّك بأصالة عدم النسخ، من هذا القبيل، فلا بدّ من المنع من جريان الاستصحاب فيه. وممّن ذكر خروج موارد الشكّ في المقتضي عن موارد الاستصحاب الذي يمكن جريانه الشيخ الأعظم الأنصاريّ (ره)، يقول، «ولا إشكال في كون ما عدا الشكّ في وجود الرافع محلًّا للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين، بأنّ المقتضي للحكم الأوّل موجود.. إلخ، يوهم الخلاف». ثمّ بعد أن ينقل (ره) أقوالًا أحد عشر في المسألة، يختار أنّ أقوى هذه الأقوال هو القول التاسع الذي يرى التفصيل بين

وبعبارة أخرى: فإنّ النسخ في الأحكام الشرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم؛ لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى. وعليه: ففي المورد الذي نشكّ فيه بحصول النسخ أو عدم حصوله (والذي نريد أن نجري فيه أصالة عدم النسخ) يكون شكّنا ـ في الحقيقة ـ شكًّا في أنّ هذا الحكم السابق هل كان مجعولًا بحيث يكون له بقاء واستمرار إلى زمان الشريعة المحمّديّة أم أنّه لم يكن مجعولًا على هذا النحو؟ فالشكّ في أحكام شرع من قبلنا والشكّ في نسخها هو شكّ في ثبوت حكم الماضين وبقائه بالنسبة إلى المتأخّرين، مع أنّنا من أوّل الأمر لا علم لنا بحدود أحكام الشرائع السابقة وسعتها، وأنّها هل تتّسع لتشمل المكلّفين حتى زمن الشريعة الإسلاميّة أم لا؟ وعلى هذا الأساس: يكون الشكّ الحاصل عندنا ـ من أوّل الأمر ـ شكًّا في أصل ثبوت التكليف، وليس شكًّا في بقائه، فلا يكون ثبوت الحكم معلومًا لنا أصلًا حتى يتأتّى لنا أن نبحث عن وجود النسخ أو عدم وجوده، ومعه: فلا يمكن جريان أصالة عدم النسخ؛ لأنّ هذه الأصالة إنّما تجري في المورد الذي نفرغ فيه عن أصل ثبوت التكليف، وإنّما نحتمل بقاءه ودوامه، ونشكّ في رفعه أو عدم رفعه، (كأن نشكّ في نسخ شيء ممّا علمنا ثبوته من أحكام الشريعة الإسلاميّة)، وأمّا ما نحن فيه، فليس من هذا القبيل[1]، إذ نحن لم

= صورتين، «بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله، أو من الخارج، استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني». انظر: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج2، ص195 ـ 198.

(1) يقول السيّد محمّد تقي الحكيم في تقرير نظريّة عدم جريان النسخ: «الشكّ في النسخ شكّ في سعة المجعول وضيقه، من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في=

نحرز أصل ثبوت هذا الحكم، فلم تصل النوبة إلى احتمال بقائه ودوامه، فضلًا عن الشكّ في نسخه أو عدم نسخه.

والجواب:

أوّلًا: أنّ عدم جريان أصالة عدم النسخ إنّما يسلّم في المورد الذي ينحصر طريق إثبات الشرائع السابقة بطريق الأخذ من كتبها المتداولة، إذ حينئذٍ فقط يمكن أن يُقال: إنّ هذه الكتب لا تعدّ طريقًا موثّقًا وصالحًا لإثبات الشرائع، لكونها ممّا يُعلم إجمالًا بدخول التحريف عليها، أو على الأقلّ: للشكّ في ثبوتها، وعلى هذا الأساس، فلا حجّيّة لهذه الكتب ولا يمكن الاستناد إليها في إثبات شيء من أحكام الشرائع السابقة، إذ لا يمكن أن نعلم بأنّ ما ورد فيها من أحكام هو حقًّا من الأحكام الشرعيّة الإلهيّة.

إلّا أنّ هذا لا يتمّ فيما لو كان الطريق الذي أثبت لنا حكمًا من أحكام الشرائع السابقة هو القرآن الكريم، إذ في هذه الحالة، لا مجال أصلًا لاحتمال عدم ثبوتها وحجّيّتها، وإلّا، لنُسب هذا الاحتمال إلى القرآن نفسه، وإنّه لا يجوز[1]. كيف؟ وقد قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾[2]، وقال: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ

= نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ في بقائها بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل في حقّه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب». (انظر: محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامة في الفقه المقارن،** مصدر سابق، ص 443).

(1) وهذا عين كلام الماتريديّ الذي يقول: «إنّ ما عُرف بقاؤه من شريعة من قبلنا بكتابنا، أو بقول رسولنا، ولم يثبت انتسابه، يصير شريعة لرسولنا، فيلزمه». انظر: محمّد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول،** تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعديّ، ط 1، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، 1407ق، ج2، ص686.

(2) سورة الأنعام: الآية 90. =

﴿أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾[1]، وقال أيضًا: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾[2]، وفي موضع آخر: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾[3]. والمفهوم من جميع هذه الآيات: أنّ شرع من قبلنا حجّة لنا، ويمكن اتّباعه، وأنّ شرعنا متّخذ من الشرائع السابقة، وأنّ الشرائع جميعًا مستقاة من منبع واحد.

كما إنّ النبيّ الأعظم (ص) وأهل بيته: استشهدوا في مقام التشريع بأحكام وردت في شرائع سابقة، واستندوا إلى آيات ناظرة إلى بيان أحكام بعض أنبياء السلف، فلولا أنّها حجّة عندهم: ، لما تمسّكوا بها، بل لبيّنوا لنا عدم حجّيّتها. فمن ذلك ـ مثلًا ـ ما نُسب إلى النبيّ (ص) من قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها»[4]، ثمّ قرأ قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[5]، فيكون (ص) قد استدلّ بخطاب مع موسى (ع). وقد نقلنا سابقًا نماذج أُخرى لهذه الاستدلالات بشكل مفصّل، فلتراجع.

ومن هنا يتّضح: أنّ الأصل حجّيّة الشرائع السابقة وكونها تقبل الدوام والاستمرار، ولا تُرفع اليد عن هذا الأصل إلّا في الموارد التي يحصل لنا اليقين بحصول النسخ. وعليه: فإذا كان لدينا شكّ، فإنّما هو شكّ في الرافع، لا في المقتضي، وقد عرفنا ـ في النظريّة المتقدّمة ـ أنّ الشكّ في الرافع لا يمنع من جريان الاستصحاب،

---

(1) سورة النحل: الآية 123.

(2) سورة الشورى: الآية 13.

(3) سورة المائدة: الآية 44.

(4) سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داوود**، مصدر سابق، ج1، ص172، باب 11، ح 1؛ محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص293، ح4.

(5) سورة طه: الآية 14.

وإنّما الذي يمنع منه هو الشكّ في المقتضي، ومقامنا ليس من موارده[1].

وثانيًا: يمكن جريان أصالة عدم النسخ، ولو من غير طريق جريان الاستصحاب لإثبات حجّيّة الشرائع السابقة، بأن يُقال: لا دليل على أنّ شرعنا ناسخ لجميع الشرائع بالكلّيّة، بل الدليل على خلافه، فإنّ في شرعنا كثيرًا من أحكام الشرائع السابقة التي لم ينسخها الإسلام، كالصلاة والزكاة والحجّ[2]، وكأحكام القصاص التي كانت معمولًا بها في عهد بني إسرائيل ولم يأتِ الإسلام بما يرفعها[3].

ومن جهة أُخرى، فإنّ الإجماع قائم على أنّ الأصل في موارد النسخ الجزئيّ والخاصّ هو عدم النسخ، فإذا لم نستطع إثبات النسخ بدليل يوجب الاطمئنان بثبوته، فلا يمكن البناء عليه، لكونه على خلاف الأصل والقاعدة، بل يبقى الحكم السابق على حاله من الثبوت ولزوم العمل على وفقه. وفي هذا المجال يقول الشيخ المظفّر (ره):

«أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على أنّ الأصل

---

(1) انظر في هذا المجال: محمّد الغزاليّ (أبو حامد)، **المستصفى**، مصدر سابق، ج1، ص134 ـ 136؛ محمّد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، مصدر سابق، ج2، ص685.

(2) قد أشرنا في بحث مستقلّ في هذا الكتاب إلى أنّ كثيرًا من العبادات والأحكام في الإسلام لها سابقة طويلة في الشرائع السابقة، وأنّ التفاوت الذي نشهده في بعض هذه الأحكام يحتمل أن يكون ناشئًا عن طروّ التحريف عليها بمرور الأيّام، ما أدّى إلى تغييرها، واقتران بعضها بمظاهر عبادة الأصنام، كالحجّ مثلًا، وكذا الحال في الحدود وفي أحكام الجزاء.

(3) انظر: سورة المائدة: الآية 45.

عدم النسخ عند الشكّ في النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلى حجّيّة الاستصحاب ـ كما ربّما يتوهّمه بعضهم ـ، بل حتى من لا يذهب إلى حجّيّة الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك إلّا من جهة هذا الإجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ»[1].

وهذا الكلام وإن كان في بعض تفاصيله قابلًا للنقاش، إلّا أنّه يدلّ على إمكان إجراء أصل عدم النسخ وإثبات بقاء الشرائع السابقة بطريق آخر غير طريق الاستصحاب، وعليه: فإذا دلّت قصص القرآن على حكم عمل به بعض الأنبياء السابقين، ولم يرد دليل على نسخه، يبقى حجّة، وتجري فيه أصالة عدم النسخ بلا معارض.

الإشكال الرابع:

حاصله: أنّه لا يمكن الأخذ بالأحكام التي استُنبطت من قصص القرآن؛ لأنّ كثيرًا من الاستدلالات والاستشهادات التي ذُكِرت في هذا المجال لا تخلو من ضعف، بل يمكن القول: إنّ كثيرًا من آيات القصص لا دلالة لها على الأحكام المدّعاة، أو أنّها أصلًا ليست في مقام التشريع وبيان الحكم، لكي يمكن التمسّك بما فيها من العموم أو الإطلاق؛ لأنّ الكلام الذي يمكن التمسّك به في إثبات الأحكام ليس إلّا الكلام الذي يؤتى به في قالب كلام إنشائيّ، والذي يُستخدم فيه ألفاظ وأدوات ذات وضع لغويّ معيّن، يجعلها صالحة للدلالة على العموم، أو لإجراء مقدّمات الحكمة في مدلولها لإثبات الإطلاق فيه. وأمّا القرآن في آيات القصص فناظر إلى نقل

(1) محمّد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، ط 1، طهران، انتشارات المعارف الإسلاميّة 1352ش، ج3، ص52.

واقعة من الوقائع، وذمّ أو مدح شخصيّات أو أفعال لا تخرج عن دائرة هذه الواقعة وأحداثها، ومن الواضح: أنّ لسانًا ومدلولًا كهذا لا يصلح لأن يُستنتج منه شيء من الأحكام.

والجواب:

قبل الخوض في بيان الجواب، لا بدّ من تقديم مقدّمة، نقول فيها:

إنّ دلالة الكلام على الحكم، تارة تكون بنحو عبارة النصّ، وهي النظم المعنويّ المسوق له الكلام، سواء كان بنحو المعنى الأصيل أم التبعيّ، بحيث يكون الكلام مفصحًا عمّا في ذهن المتكلّم من المعاني والمداليل، سواء كانت مطابقيّة أم تضمّنيّة.

وتارة تكون بنحو إشارة النصّ، بحيث يكون المعنى مستنبطًا من النصّ، من دون أن يكون النصّ واردًا ومسوقًا من أجله، وإنّما يُفهم منه بالالتزام.

وثالثة بنحو دلالة الاقتضاء، وهي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف بحيث يتوقّف صدق الكلام أو صحّته عقلًا أو شرعًا أو لغةً أو عادةً عليها. أو كما عرّفها بعضهم بأنّها: «دلالة على مسكوت عنه يتوقّف عليه صحّة الكلام واستقامة معناه»[1].

وبعبارة أُخرى: فإنّ الدلالة على المعنى تارة تستفاد من المنطوق وأُخرى من المفهوم. فإذا كان دالًّا عليه بمنطوقه، فلا إشكال، ولا سيّما إذا كان دالًّا عليه صراحة، لا كناية. وأمّا لو كان دالًّا عليه بالمفهوم، كان مجال دلالته عليه أضيق، فإنّ أكثر مفاهيم الجمل

---

(1) أحمد كاظم البهادليّ، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص309.

التي تُذكر، كمفهوم الوصف، أو العدد، أو اللّقب، لا حجّيّة لها، كما قُرِّر في محلّه. وكذا لو كان دالًّا عليه بنحو عبارة النصّ، فلا إشكال أصلًا، وإنّما الإشكال لو كان دالًّا عليه بنحو إشارة النصّ، لما في هذه الدلالة من المحدوديّة حينئذٍ، وإن كان أكثر كلامهم ـ كما قيل ـ من قبيل إشارة النصّ[1]، وليس كلّ ما يستدلّون به أو يستنبطون منه راجعًا إلى عبارة النصّ.

يقول البزدويّ (ت 482) في تعريف «إشارة النصّ»، ما لفظه:

«دلالة اللّفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النصّ، ولكنّه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهر من كلّ وجه»[2].

ومن أوضح الأمثلة التي جيء بها لهذا النحو من الدلالة، قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ﴾[3]، فإنّ الظاهر من هذه العبارة هو وجوب نفقة الأولاد على الأب، وتدلّ على سبيل إشارة النصّ على أنّ الولد يجب أن ينتسب إلى أبيه، لقوله: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾، فنسب المولود إلى الأب باللّام في «له»، وهي مفهمة للاختصاص[4].

والحاصل: أنّ الحكم لو كان مستنبطًا من قصص القرآن بظهور

(1) محمّد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج1، ص85.

(2) عبد العزيز البخاري، **كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي**، ج1، ص68؛ نقلًا عن، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ج1، ص478.

(3) سورة البقرة: الآية 233.

(4) محمّد أديب صالح، المصدر نفسه، ج 1، ص 482.

الكلام، أو بدلالة المفهوم المعتبر عليه، أو بدلالة إشارة النصّ، وكانت استفادته بأحد أنحاء هذه الدلالات على طبق قواعد اللّغة العربيّة، كان الأخذ به جائزًا لا محالة، ولا شكّ في حجّيّته أصلًا. وأمّا لو كانت استفادته منها على خلاف هذه القواعد والأصول اللّفظيّة، ولم تكن قواعد التفسير ومبادئه تسمح باستنتاج واستفادة معنى كهذا، كما في الموارد التي نجد فيها فقيهًا ما يتمسّك بإحدى هذه الآيات لإثبات حكم من الأحكام، وجاء فقيه آخر ليتأمّل ويتردّد في صحّة دلالتها على هذا الحكم. وعلى هذا الأساس، فلا فرق بين آيات القصص وآيات غير القصص أصلًا، ولا نسلّم ما قيل من أنّ كثيرًا من آيات القصص لم يكن لها دلالة على الحكم المدّعى، أو أنّها خارجة عن قواعد التفسير.

وعلى هذا: فلو أراد أحد أن يطبّق الحكم الكلّيّ المبيّن في الآية، وأن يعدّه من مصاديقه، فلا مجال للبحث والتأمّل في إمكان ذلك. كما إنّه لو أراد شخص أن يستفيد حكمًا من الأحكام من قصّة قرآنيّة ليست في مقام البيان، لورد عليه حينئذٍ أنّ إطلاقًا كهذا لم يَثبت في علم الأصول، إذ لا يمكن في مثله إجراء مقدّمات الحكمة؛ لأنّ تعميم الحكم وتسريته إلى جميع الأفراد بالإطلاق ومقدّمات الحكمة يتوقّف على أن يكون الظاهر من حال المتكلّم أنّه كان ـ حال إلقائه للكلام ـ في مقام البيان.

وبما ذكرناه يظهر: أنّ هذا الإشكال الرابع على إطلاقه، وبنحو الموجبة الكلّيّة، غير صحيح البتّة، ولا ينهض لكي يكون مانعًا من التمسّك بالقصص التي يكون لها دلالة على حكم من الأحكام، بل يكون قاصرًا عن إثبات عدم صلاحيّة آيات القصص لأن يُستفاد منها في مجال الاستنباط واستخراج الأحكام بشكل مطلق. نعم، يمكن

القبول به بنحو الموجبة الجزئيّة، بأن يُقال: إنّ بعض الاستفادات من آيات القصص في مجال الأحكام ضعيف وقابل للنقاش، وبعضها يحتاج إلى تعمّق أكثر وإلى المزيد من الدراسة، وإلى إضافة بعض التعديلات عليها وصبّها في قالب استدلاليّ، ولكنّ هذا كلّه ـ كما أشرنا آنفًا ـ لا اختصاص له بآيات القصص، بل يأتي أيضًا في غيرها من آيات الأحكام.

الإشكال الخامس:

من الشبهات التي أُثيرت أيضًا على الاستناد إلى القصص في مجال إثبات الأحكام: أنّ حيّزًا كبيرًا من استفادات الفقهاء من القصص في المجال المذكور هي استفادات لا ثمرة لها، ولا فائدة عمليّة تُرجى منها؛ وذلك لإمكان الاستفادة في إثباتها من أدلّة أُخرى، كعمومات الأدلّة ومطلقاتها، بل نستطيع أن نعثر في السنّة المباركة على توضيح وتفصيل لبعض هذه الأحكام، ومعه: فلا تصل النوبة إلى استفادتها من آيات القصص.

فمثلًا: استدلّ على مشروعيّة الإجارة بالآيتين 26 و27 من سورة القصص، وقد عدّ جمع كبير من المؤلّفين في مجال آيات الأحكام هاتين الآيتين من آيات الأحكام في باب مشروعيّة الإجارة، مع أنّه كان كافيًا لإثبات هذا الحكم: التمسّك بمثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[1]، ونحوه من عمومات الأدلّة، كما فعل الفقهاء[2].

---

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) محمّد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 81؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص145.

كما استدلّ أيضًا لمشروعيّة السبق والرماية بقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا﴾[1][2]، وذلك على الرغم من وجود العمومات التي تصلح لشمول هذا المورد، كقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾[3]؛ لأنّها تدلّ على أنّ على المسلمين أن يكونوا دائمًا على أتمّ الجهوزيّة والاستعداد، وبالطبع، فإنّ أحد أشكال هذه الجهوزيّة: المهارة في السبق والرماية. إلى غير ذلك من الأدلّة التي كان يمكن الاستدلال بها، بشكل أو بآخر، لإثبات حكم هذه المسألة، والتي تجعل الفقيه في غنًى عن أن يتمسّك بآيات القصص.

والجواب:

أوّلًا: لا نسلّم عدم الحاجة إلى القصص مطلقًا في آيات الأحكام، بل كثير من المسائل التي تعدّ من مسلّمات الفقه استفيدت من آيات القصص، كالقصاص في السنّ[4] ـ مثلًا ـ الذي هو من أحكام الشرائع السابقة، أو ما ذكره الفقهاء في: صحّة السبق والرماية[5]، وصحّة إجارة الإنسان[6]، وصحّة الإجارة على

---

(1) سورة يوسف: الآية 17.

(2) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص73.

(3) سورة الأنفال: الآية 60.

(4) سورة المائدة: الآية 45.

(5) انظر: سورة يوسف: الآية 17. وظاهر أنّ ما تدلّ عليه هذه الآية هو حلّيّة السبق والرماية لغرض اللّعب واللّهو، لا لغرض الاستعداد والجهوزيّة للحرب، ولذا قد يُستفاد من هذه الآية حلّيّة الألعاب حتى وإن لم يكن لها ارتباط أصلًا بالحرب واستعداد المسلمين لها.

(6) انظر: سورة القصص: الآية 26.

العمل[1]، والضمان[2]، وجواز التورية لحفظ المصلحة[3]، وجواز طلب السلطة والولاية لإحقاق الحقّ، وجواز أن يصف الإنسان نفسه في موارد معيّنة[4]، وغير ذلك من المسائل المهمّة التي استفيدت من قصص القرآن.

وثانيًا: من الممكن أن يكون لبعض عمومات القرآن دلالة على الحكم، ولكن مع ذلك، فإذا استطعنا أن نجد آية تشير إلى موضوع خاصّ وتدلّ عليه بشكل مباشر وصريح، كان الاستدلال بها على حكم المسألة أفضل من الاستدلال بما دلالته عليه عامّة. وهذا ما نجده في بعض آيات القصص، فإنّ دلالة بعضها على الأحكام أوضح وأصرح من دلالة العمومات عليه، فيكون الأخذ والتمسّك بها أرجح من الأخذ والتمسّك بتلك العمومات.

وثالثًا: حتى لو قبلنا أنّ قصص القرآن لم تأتِ بأيّ نكتة جديدة زيادة على ما يُستفاد من دلالة العمومات، إلّا أنّها مع ذلك، يمكن أن يُستفاد منها في تبيان دلالة تلك العمومات، أو على الأقلّ، في تأييد ما دلّت عليه، أو في بيان بعض الخصوصيّات الإضافيّة التي قصرت العمومات عن الوفاء ببيانها.

فمثلًا: ينقل المحقّق الأردبيليّ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلًا لَّيِّنًا﴾[5]، الواردة في خطاب الله تعالى لموسى وهارون بأن يكلّما فرعون ويكلّفاه بالإيمان به ولكن بقولٍ ليّن، ينقل كلامًا

---

(1) انظر: سورة القصص: الآية 27.

(2) انظر: سورة يوسف: الآية 72.

(3) انظر: سورة يوسف: الآية 76؛ سورة الأنبياء: الآية 63.

(4) انظر: يوسف: الآية 55.

(5) سورة طه: الآية 44.

للطبرسيّ[1]، جاء فيه: «وفي هذا القول دلالة على وجوب الرفق في الدعاء إلى الله وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...»[2]. ولكن في الآية الأُخرى الواردة في خطابه تعالى مع نبيّه الكريم (ص): ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾[3]، تدلّ الآية على أنّ الحدّة والخشونة والتصرّف بتكبّر يكون مانعًا من تأثير الخطاب الإلهيّ ونفوذه إلى القلوب، في الناس، كما في المتسلّطين. وبالتالي: فتكون الآية دالّة على لزوم الرفق والمداراة في دعوة الناس إلى الله عزّ وجلّ، ويشتدّ ذلك أكثر كلّما كان الشخص المراد دعوته أكثر سلطة ونفوذًا. فكلّ من الآيتين تبيّن جهةً من جهات الحكم، مضافًا إلى تأييد كلّ منهما للأُخرى.

فتحصّل: أنّ آيات القصص، مضافًا إلى كونها تصلح للدلالة على الأحكام باستقلالها، فهي تنفع في بعض الأحيان في توضيح أحكام أُخرى وبيانها، أو تخصيصها أو تقييدها، أو بيان بعض تفاصيلها وفروع مسائلها.

الإشكال السادس:

قيل: إنّ كثيرًا من موارد هذه القصص تتحدّث عن أفعال الأنبياء، فحتى لو فرضنا ثبوت الصبغة الشرعيّة لهذه الأفعال، إلّا أنّها مع ذلك، تحتمل أن تكون من الوظائف الخاصّة بهم دون سائر الناس، أو أن تكون قضيّة في واقعة خاصّة تترتّب على ظروف

---

(1) فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج7، ص12.

(2) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 446 و886.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

ومعلومات خاصّة، كعلم النبيّ بالواقعة، أو ظروف خارجة عن الاختيار، أو عوامل أُخرى غير ذلك.

وهذا الإشكال ذكره المحقّق الأردبيليّ في بحث المكاسب المحرّمة، عند تعرّضه لاستدلال بعضهم على جواز طلب التولية والقضاء من قبل حكّام الجور بقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ﴾[1]، يقول: «وقياس غير النبيّ عليه، وعلمه بعلمه، مع أنّه كان مستقلًا، لا عاملًا ولا نائبًا، وفرض العلم في غيره بحيث يكون عالمًا بخلوّ توليته عن جميع المفاسد من نفسه وغيره، لا يخلو من بعد»[2].

ومن ناحية أُخرى، فمن مسلّمات الفقه: أنّ الأحكام الشرعيّة مترتّبة على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقيّة، دون الخارجيّة؛ لأنّ القضايا الخارجيّة لا تصلح لبيان الحكم؛ لأنّها تكون تابعة لشروطٍ وظروف خاصّة لا اطّلاع لنا على خصوصيّاتها وتفاصيلها، وما أكثر الأحكام أو الوقائع التي كان قد أُخذ فيها شرط أو جزء من دون أن يصل إلينا، وهذا ما يشكّل مانعًا يحول دون استنباط حكم كلّيّ منها في جميع العصور، وبالنسبة إلى جميع الناس.

فمثلًا: اشتملت الآية الشريفة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾[3]، على أمرهم بقتل أنفسهم[4]، فإذا كان المقصود هو الأمر بالقتل

---

(1) سورة يوسف: الآية 55.

(2) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 508.

(3) سورة البقرة: الآية 54.

(4) في معنى هذه الآية بين المفسّرين خلاف شديد، فقد فسّر كلّ منهم القتل الوارد في الآية على طريقته. انظر في هذا المجال: محمود الآلوسيّ، **روح المعاني**، مصدر سابق، ج1، ص412، في ذيل الآية.

حقيقة وواقعًا، لا التوبة، فلا يمكن القول حينئذٍ إنّ الحكم في عصرنا، عند ابتلاء الناس في المجتمع بالشرك والانحراف، أو بعبادة عجل مثلًا، هو وجوب قتل أنفسهم. ومن هنا نجد بعضهم، كالقرطبيّ، يقول في تفسير هذه الآية: «التوبة نعمة من الله أنعم الله بها على هذه الأمّة دون غيرها من الأمم، وكانت توبة بني إسرائيل القتل»[1].

ومن الأمثلة الأُخرى لذلك أيضًا: قصّة موسى (ع) مع ذلك العبد الصالح (الخضر)، في قتله لذلك الغلام بعدما خشي أن يُرهق أبويه المؤمنين طغيانًا وكفرًا[2]، أو خرْقه السفينة لئلّا يأخذها ذلك الملك الذي كان يأخذ كلّ سفينة غصبًا[3]. فمن الواضح أنّه لا يمكن الاستفادة من هاتين الآيتين ـ مثلًا ـ لتعميم هذا الحكم، وتنزيل هذا العمل على حكم كلّيّ وتكليف عامّ يُخاطَب به الناس، أو المسؤولون في الدولة، ويبيح لهم أن يقتلوا شخصًا قبل صدور الجرم عنه، أو أن يتصرّفوا في أموال الناس ابتداءً ودون إذن منهم.

ومثال ثالث: قصّة إبراهيم الخليل (ع) وهجرته مع زوجته هاجر إلى أرض الحجاز (مكّة)، يقول تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ﴾[4]، فلا يمكن هنا أن يُقال: إنّ هذا العمل من نبيّ الله إبراهيم (ع) يُستفاد منه جواز الانتقال بالأهل والعيال، ولو من دون رضاهم، إلى المناطق النائية التي تعاني نقصًا

---

(1) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص402.

(2) انظر: سورة الكهف: الآيتان 74 و80.

(3) انظر: سورة الكهف: الآيتان 71 و79.

(4) سورة إبراهيم: الآية 37.

في مقوّمات الحياة، من الماء والغذاء. وقد تفطّن القرطبيّ لهذه المسألة، فقال:

«لا يجوز لأحد أن يتعلّق بهذا في طرح ولده وعياله بأرض مضيعة اتّكالًا على العزيز الرحيم واقتداءً بفعل إبراهيم الخليل، كما تقول غلاة الصوفيّة في حقيقة التوكّل، فإنّ إبراهيم فعل ذلك بأمر الله»[1].

هذا إلى جانب الموارد الكثيرة الأُخرى في باب القصص التي تدلّ على أنّ قصص القرآن هي من قبيل القضايا الخارجيّة المحفوفة بكثيرٍ من القرائن الخاصّة، الأمر الذي يعني: عدم صلاحيّة هذه القصص للاستناد إليها وجعلها أدلّة على قضايا الأحكام.

والجواب:

لا شكّ في أنّ بعض آيات القصص لا يمكن التمسّك بها لإثبات شيء من الأحكام، وهذا نظير موارد عدّة من الأحاديث والأخبار، التي نجد الفقهاء فيها يحملون عمل النبيّ (ص) أو أهل بيته أو أوامرهم على موردٍ خاصّ وقضيّة معيّنة، من دون أن يستنبطوا منها حكمًا شرعيًّا كلّيًّا. حتى إنّهم يصرّحون بأنّ فهم كثير من الفقرات والألفاظ الواردة في النصوص الدينيّة يبتني على الاطّلاع التفصيليّ على جهات صدور الكلام والعلم وملابساته بالمناسبات التاريخيّة الداعية للمتكلّم إلى إلقائه، هذا كلّه ممّا لا شكّ فيه.

إلّا أنّه لا يعني أنّ جميع معاني القرآن وكلماته، وجميع أحاديث السنّة المباركة، هي من هذا القبيل، بحيث نحتمل فيها، أو نظنّ،

---

(1) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج9، ص370.

أنّها منزّلة على قضيّة خارجيّة محفوفة بقرائن خاصّة لم نطّلع عليها، أو على بعضها، لكي يكون هذا الاحتمال مانعًا لنا من التمسّك بها لاستنباط الحكم الشرعيّ الكلّيّ وإثباته.

ومجرّد وجود بعض الآيات والروايات التي من هذا القبيل، والتي لا تدخل في ما يمكن أن يُستنبط من حكم كلّيّ، وإن كان أمرًا لا يُنكر، إلّا أنّها لماذا يجب أن تكون مانعًا من صحّة الاستنباط من غيرها، الذي هو على صفة غير صفتها؟! ولماذا يجب أن يسري المنع من هذا القسم إلى القسم الآخر من الآيات والأخبار التي لا ظهور لها في حكاية قضايا خارجيّة؟! وإنّما الواجب على الفقيه أن يضع نصوص الآيات والروايات تحت مجهر البحث والتحليل، ليميّز ويفصل بين ما كان منها بنحو القضيّة الخارجيّة، وبين ما كان بنحو القضيّة الحقيقيّة.

وهذا الإشكال لا اختصاص له بآيات القصص، كما هو واضح، بل يأتي أيضًا في غيرها من الآيات والروايات، ومن هنا قال بعضهم: إنّ معظم الأوامر والتكاليف الواردة في القرآن الكريم أو في الأحاديث والروايات، لو لم نقل كلّها، ناظرة إلى أحوال المجتمع العربيّ في عصر الجاهليّة وصدر الإسلام، وأوضاع هذا المجتمع الإقليميّة والثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها. فإنّ كثيرًا من التقارير الواردة في متن القرآن نفسه ونصوص السنّة والأخبار، وبالخصوص تلك الطائفة من التقارير الواردة في معرض تحديد الوظيفة، ليست لبيان الواقع، وإنّما هي ناظرة بشكلٍ أوّليّ ومباشر إلى أوضاع المجتمع العربيّ وأحواله في تلك الأيّام. ومن هنا، فلا يجوز لنا أن نفهمها إلّا في سياقها ونسيجها الواقعيّ التي هي حاكية عنه وناظرة إليه، ولا يجوز قطعها عن هذا السياق،

ولا يجوز تجريدها والنظر إليها بشكل مستقلّ ومنفصل عنه[1].

وعليه نقول: إذا كان هذا الإشكال يأتي بعينه في الآيات الدالّة صراحةً على الأحكام، وإذا كان الفقيه مُلزَمًا ـ حتى في هذه الآيات الصريحة ـ بالرجوع إلى حيثيّات النزول وملابساته، ليتمكّن بذلك من تحديد موقعيّة الحكم المبيّن فيها وجهته، فإنّ آيات القصص كذلك أيضًا، ولا تختلف عن سائر الآيات في أنّ التمسّك بها يكون مرهونًا أيضًا بالاطّلاع على ملابسات القصص الواردة فيها وحيثيّاتها.

ومن ناحية أُخرى، فإذا فُرِض أنّ آيةً ما كانت تبيّن الحكم وتكشف عنه، ولو في ضمن حكايتها عن القصص، فإنّ هذا الحكم الذي تبيّنه، يطرح ـ كغيره من الأحكام ـ سؤالًا هامًّا، وهو أنّ النظر في هذا الحكم هل كان إلى الأفراد محقّقة الوجود، ليكون هذا الحكم خاصًّا بمورد نزوله؟ أم إلى الأفراد مقدّرة الوجود، ليكون قابلًا للتعميم والتعدّي به عن مورده الخاصّ؟

ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَـٰسِقُونَ﴾[2]، على الرغم من أنّ الآية الشريفة واردة في مقام الحكاية عن قصّة خاصّة وتكليف شخصيّ للنبيّ (ص)، إلّا أنّ التعليل الوارد في ذيلها، أعني قوله: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، تعليل كلّيّ، يصلح لأن تُستفاد منه علّة الحكم وفلسفته، وبالتالي: فيكون تعميم الحكم على ضوء عموم تعليله ممكنًا.

ومثال آخر على ذلك: ما ورد في قصّة إبراهيم (ع) وتحطيمه الأصنام، ثمّ نسبته هذا الفعل ـ بعد مساءلتهم إيّاه عنه ـ إلى كبير

(1) مصطفى ملكيان، «**الاقتراح**»، مصدر سابق، العدد 12، ص 87.

(2) سورة التوبة: الآية 84.

هذه الأصنام، كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿٦٢﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[1]. وبصرف النظر عمّا في فعله هذا من احتمالات، من أنّ هذا الكلام الصادر منه (ع) هو من مصاديق الكذب غير المحرّم، أو أنّه تورية وليس كذبًا، أو أنّه خارج موضوعًا عن الكذب لما ضمّنه للكلام من القيد، وهو قوله: ﴿إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾، بصرف النظر عن جميع هذه الاحتمالات، فإنّ هذه الآية تدلّ على أنّ الكلام الذي تلفّظ به إبراهيم (ع) كلام ظاهره أنّه مخالف للواقع، ولكنّه استطاع من خلاله أن يُثير استغرابهم، فكان من نتيجة هذا الاستدلال أن عاد القوم إلى أنفسهم في وقفة تأمّل وتدبّر، كما قال عزّ وجلّ: ﴿فَرَجَعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾[2].

والذي يُستفاد من مجموع هذه القصّة أمران:

أوّلًا: أنّ هذا النحو وهذا الأسلوب من الكلام جائز ومشروع.

وثانيًا: أنّ هذا النوع من العمل الذي يؤثّر على عقائد الآخرين، ويؤدّي إلى تبصّرهم بشأنها، وتردّدهم وتأمّلهم في صحّتها، جائز أيضًا. ولا منافاة بينه وبين حرّيّة الفكر والعقيدة؛ لأنّ إبراهيم (ع) لم يرغمهم على الاعتقاد بدينه الحقّ، وإنّما قام بفعل من شأنه أن يوقظهم من غفلتهم التي كانوا فيها، وأن يُعيدهم إلى رشدهم وصوابهم.

فاتّضح إذًا: أنّ كلّ آية نحتمل فيها أن تكون ناظرة إلى مسألة خاصّة وقضيّة خارجيّة، فلا يمكن الاستدلال بها، إلّا أنّه من الواضح عدم كون جميع آيات القصص من هذا القبيل، وإن كانت لا تبيّن جميع خصوصيّات الحكم وشرائطه.

---

(1) سورة الأنبياء: الآيتان 62 و63.

(2) سورة الأنبياء: الآية 64.

والأمر الذي لا ينبغي أن نغفل عنه هنا هو أنّ القرآن نور وكتاب للهداية والموعظة، فلا يجوز أن تكون جميع قصصه والقضايا التي يشتمل عليها خاصّة بموارد معيّنة أو بظروف وشروط خاصّة، بحيث لا يكون من الممكن أن يُستنبط منها حكم أو قاعدة كلّيّة. فإذا أحرزنا في مورد من الموارد أنّ الحكم مختصّ بظروف معيّنة وأنّه ناشئ عن عوامل شخصيّة ـ كما في الأمثلة التي ذكرناها عند تصوير الإشكال ـ، فإنّ هذا المورد يكون خارجًا عن محلّ البحث، إذ لا إشكال في عدم صلاحيّته حينئذٍ لمقام الاستنباط، (وإن كان يمكن الاستفادة منه في مجالات أُخرى، كالمجال التربويّ والأخلاقيّ). وأمّا في غير هذا المورد، فلا يسعنا إلّا أن نقبل بإمكانيّة الاستفادة من آيات القصص في مقام التشريع والاستنباط، وذلك أخذًا بأهداف ذكر القصص في القرآن، وبملاحظة كونه وحيًا مُنزلًا يخاطب بأحكامه الناس كافّة، وفي جميع الأزمان والعصور[1].

وهذا الذي ذكرناه لحدّ الآن، يمثّل خلاصة الإشكالات والشبهات المرتبطة بالاستناد إلى آيات القصص في مقام استنباط الأحكام، وحيث كنّا سابقًا قد أشرنا إلى أدلّة حجّيّة التمسّك بالقصص في مطاوي ما نقلناه من عبارات الآخرين، نكتفي بما ذُكِر منها، ولا نرى حاجة بعد ذلك لتعداد هذه الأدلّة بشكلٍ مستقلّ، مكتفين بما ذكرناه من أجوبة هذه الشبهات.

---

(1) في ما يتعلّق بخصائص الخطابات الشرعيّة التي هي في حقيقة أمرها خطابات قانونيّة تختلف بشكل جوهريّ عن الخطابات غير القانونيّة، انظر: جعفر السبحانيّ، **تهذيب الأصول في علم الأصول** (تقرير درس الإمام الخمينيّ (ره))، ط 1، قم، ط 1، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1363هـ. ش، ج2، ص280.

خلاصة واستنتاج:

ذكرنا أنّ القرآن عبّر عن ما حكاه من قصص السابقين بـ: «القَصَص»، لا «القِصص». وهو كما عرفنا عبارة عن النظر في الآثار وتتبّعها واقتفائها، والفرق بينها وبين القصّة أنّ القصّة في الغالب هي عبارة عن الروايات الخياليّة المخترعة، أو أنّ لها معنى أعمّ من تتبّع الآثار ورواية الأحداث الواقعيّة. والقصص التي نبحث عنها شاملة لجميع الوقائع والأحداث التي ترتبط بالأمم الماضية، أو بحياة الأنبياء وسيرهم، ممّا ورد له ذكر في القرآن. والهدف من ذكر القرآن للقصص هو ترويج الحقّ وبيان الأصول العقديّة وأصول العدالة الاجتماعيّة، وإظهار الطريق الصحيحة التي على الإنسان أن يسلكها في هذه الحياة ورسمها، وقد حدّد القرآن هدفه من التعرّض لتاريخ الأنبياء، وهو عبارة عن استخراج القواعد الكلّيّة للمعرفة تمهيدًا لصنع المستقبل الزاهر لبني البشر. فلذلك هو لا يلتزم بذكر جميع تفاصيل القصّة واستقصائها، ولا بالكشف عن كافّة زواياها أمام الملأ، بل يقتصر على بيان موارد ينتقيها من أحداث التاريخ، فيكرّر بعض الوقائع التاريخيّة أحيانًا، أو يكتفي بذكرها إجمالًا وعلى سبيل الإيجاز في أحيان أُخرى. وعليه: فالهدف من ذكر القصّة في القرآن هو الاستفادة منها في بعض النواحي العمليّة والعلميّة الخاصّة، وبما أنّها ترشد إلى الأحكام، وتنصّ على مدح بعض الأفعال والتصرّفات أو ذمّها، فيكون لها القابليّة للاستفادة منها في الجانب الفقهيّ.

إنّ البحث عن إمكانيّة الاستفادة من قصص القرآن في مقام الاستنباط مطروح في كلمات العلماء قديمًا وحديثًا، بل نجد آثاره في كتبهم منذ القرون الأُولى، ولكنّ الأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ هذه الاستفادات الفقهيّة من آيات القصص تمكّنت من أن تشقّ طريقها، وبشكل كبير، إلى كتبهم الفقهيّة والتفسيريّة، فضلًا عمّا صنّفوه منها

في مجال آيات الأحكام. والذي يفوق ذلك أهمّيّةً: أنّ هذه الاستفادات يمكن رؤيتها، وبشكل كبير، أيضًا في كلمات أهل البيت (ع). كما كان لها أيضًا وجود وانتشار في المذاهب الأربعة، وبالأخصّ في كلمات أئمّة هذه المذاهب.

وأهمّ ما يمكن أن يكون مانعًا من صحّة التمسّك بقصص القرآن، هو تلك الإشكالات والشبهات التي أُثيرت من هنا أو هناك. كالقول إنّ كثيرًا من هذه الاستنباطات لم يثبت كونها جزءًا من الشرع، أو بأنّ شرع من قبلنا ليس حجّة لنا، وبأنّه لا يمكن إجراء أصالة عدم النسخ لإثبات حجّيّتها بالنسبة إلينا، مضافًا إلى أنّ كثيرًا من الآيات لا دلالة لها على المدّعى، وقاصرة عن إثبات الأحكام التي ادّعي دلالتها عليها، أو بأنّ بعض موارد هذه القصص تحكي أفعال الأنبياء التي يحتمل ـ احتمالًا معتدًّا به ـ أن تكون من وظائفهم المختصّة بهم دون سائر الناس، أو بأنّ بعض مواردها ناظر إلى قضيّة معيّنة، ولا يعبّر عن حكم كلّيّ أو عن قضيّة حقيقيّة.

وقد أجبنا عن جميع هذه الشبهات، وقلنا ليس من الضروريّ أن تكون الأحكام المستنبطة من هذه القصص خاصّة بالشرائع السابقة، بل مجرّد أنّ القرآن أتى على ذكرها ولم يردع ولم ينهَ عنها، كافٍ لإثبات حجّيّتها بالنسبة إلينا، ولا سيّما إذا نظرنا إلى أهداف ذكر القصّة في القرآن، واستناد النبيّ (ص) والأئمّة المعصومين إلى هذه الطائفة من الآيات، فيثبت بذلك أنّ لهذه الطائفة نظرًا إلى الأحكام والجوانب الفقهيّة.

ومن جهة أُخرى، فما ورد من أحكام الشرائع السابقة، وقصّه القرآن علينا، حجّة لنا، وأمّا ما نقل لنا منها من الكتب المتداولة لدى أتباع هذه الشرائع، فلا يمكن الأخذ به، لكون هذه الكتب ممّا يُعلم بدخول التحريف عليها، ولقوّة احتمال النسخ فيها، بخلاف

أحكام هذه الشرائع التي نُقلت في القرآن، إذ مضافًا إلى عدم ورود احتمال عدم الثبوت في حقّها حينئذٍ، فإنّ القرآن الكريم نفسه يصرّح بحجّيّتها ويؤكّد على لزوم العمل بها، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[1]، وقال في موضع آخر: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۖ﴾[2]. فلهذا النوع من الأحكام مقتضٍ للبقاء والاستمرار، فالشكّ فيها شكّ في الرافع، لا في المقتضي، فيجري الاستصحاب وأصالة عدم النسخ بلا منازع.

وفي ما يتعلّق بالمناقشة في دلالة بعض آيات القصص على الأحكام المدّعاة، فلو سُلِّم صحّة هذه المناقشة، فإنّما هي في موارد استثنائيّة خاصّة، لا تنهض للخدشة في أصل حجّيّة القصص وإمكان التمسّك بها في مقام الاستنباط. كما إنّ كون الحكم المستفاد من بعض الآيات مقيّدًا ومضيّقًا بمورده الخاصّ، أو خاضعًا لشروط وظروف معيّنة، لا يشكّل مانعًا من الاستناد إلى سائر آيات القصص التي على غير هذا الوصف، بل الظاهر أنّ من وظيفة الفقيه أن يعمل على دراسة نصوص الآيات والروايات وتحليلها، ليميّز ويفصل بين ما كان منها بنحو القضيّة الخارجيّة، وبين ما كان بنحو القضيّة الحقيقيّة.

واستنادًا إلى جميع ما تقدّم، نقول: إنّ قصص القرآن، كسائر فقراته ومقاطعه، لا مانع من التمسّك بها في إثبات الأحكام الشرعيّة. ومن نافلة القول: إنّ التمسّك بها في ذلك لا يجوز إلّا مع رعاية قواعد التفسير والأصول الضروريّة فيه، تمامًا، كما في التمسّك بغيرها، بحيث لا بدّ من أن يكون الفهم والاستنباط منها مستندًا إلى دلالاتها اللّفظيّة، بمختلف أنواعها وأشكالها.

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة النحل: الآية 123.

الفصل السادس

آيات العقائد والاستنباط منها

تقديم أمام البحث

من جملة المباحث التي تفرض نفسها بقوّة على صعيد دراسة المباني النظريّة لآيات الأحكام وتنقيحها، البحث عن تلك الطائفة من الآيات التي يُطلق عليها اسم «آيات العقائد»، والتي تحتلّ الحيّز الأكبر من آيات القرآن، وبخاصّة ما يرتبط منها بمسائل المعاد، ونفي العقائد التي تفضي إلى الشرك.

والملفت للنظر هنا، هو أنّ قسمًا من المطالب العقديّة قد تُعرِّض له وتُحُدِّث عنه في القرآن في ضمن مسائل الأحكام، فإنّها وبدل أن تُصاغ في قالب توصيفيّ وخبريّ، جيء بها مسبوكة في قالب الحكم والإلزام الصريح.

فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أنّه هل يمكن استنباط الأحكام والمسائل الفقهيّة من هذه الطائفة من الآيات؟ وما هو مدى حجّيّة الاستدلال بها في هذا المجال؟ وهذا السؤال يفرض علينا أوّلًا أن نتعرّف على المقصود من آيات العقائد ما هو؟ وما هو مقدارها؟ وما هي المشاكل التي تقف دون الاستناد إليها؟ لنصل بعد ذلك إلى الحديث عن أشكال الاستفادة من هذه الطائفة، يتخلّله نقل لنظريّة الفقهاء، مع عرض للموارد التي استفادوا فيها من هذه

الآيات، مضافًا إلى مسائل أُخرى نبيّنها لكونها ذات أهمّيّة بلحاظ الفائدة التي تعود بها على محلّ بحثنا، وهو البحث عن الاستناد بالآيات ذات الطابع العقديّ والأيديولوجيّ.

المحور الأوّل

في تعريف آيات العقائد وتقسيمها

1 ـ تعريف آيات العقائد:

ما هو المقصود من آيات العقائد؟ وأيّ أقسامها هو محلّ وموضوع بحثنا هنا؟

الحديث عن الاعتقاد، حديث عن أمر يندرج في دائرة الفكر والعقل، ويتّخذ من ذهن الإنسان وقلبه مستقرًّا ومقامًا له. و«الاعتقاد» ـ كمصطلح ـ يُطلق ويُستعمل في الموارد التي تدخل في مجال الفكر والنظر وأفعال القلب والجوانح، دون الجوارح، فالعقائد هي مجموعة التصديقات والمعلومات التي يحملها الإنسان تجاه هذا الكون، فيؤمن بها ويعقد عليها قلبه، سواء كانت من قبيل الاعتقاد بالله ورسله، أم ممّا يتعلّق بتوصيف الحياة الأُخرى، أو بإثبات أوصاف خاصّة لهذا الكون، وتقسيم الموجودات إلى موجودات مادّيّة وأُخرى مجرّدة، وسواء كانت تندرج في حيّز الحديث عن أهمّيّة بعض الكائنات ومدى سعتها الوجوديّة والمسؤوليّات والوظائف التي

تمارسها في هذا الكون، من قبيل الملائكة والجنّ وسائر الكائنات الغيبيّة، فإنّ هذا كلّه يندرج في دائرة المسائل العقديّة، والآيات التي تتحدّث عنه في القرآن هي التي نعبّر عنها بـ: الآيات العقديّة، أو آيات العقائد.

ولمفهوم التشريع وجود وانعكاس حتى في هذا المجال الفكريّ والعقليّ، والشكل الذي يتجلّى فيه هذا المفهوم هنا هو ما يُعَبّر عنه بـ: منظومة القيم، أو ما ينبغي أو لا ينبغي فعله عقلًا (الحسن والقبح).

وللحسن والقبح في هذا الصنف من آيات القرآن الكريم وجود وانتشار واسع، وقد عُبِّر عنها بألحان مختلفة، وجيء بها مسبوكة ضمن صيغ متفاوتة، فهي لذلك ترتبط ارتباطًا مؤكّدًا وجدّيًّا وواسع النطاق بكلٍّ من المسائل الفقهيّة والأخلاقيّة والتاريخيّة. ومن هنا نجد، في كثير من الأحيان، التعبير عن مسائل العقائد بغير الجمل الخبريّة والألحان التوصيفيّة، بل بأساليب هي أبعد ما يكون عن ذلك، كصيغ الأمر والنهي. ومن الطبيعيّ أن نقول: إنّ ورود الأوامر والنواهي في باب العقائد يحتّم علينا أن نحملها على الإرشاديّة، ضرورة أنّه لا معنى لحقيقة الأمر والنهي في مسائل العقائد. فمثلًا: يقول تعالى في موضع من كتابه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1]، وظاهر أنّ لحن الكلام في هذه الآية الشريفة ناظر - إلى جانب إرادة التوبيخ - إلى ماضي الإنسان، وبيان مختلف المراحل الوجوديّة التي يقطعها في هذه الحياة. وفي موضع آخر، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا﴾[2]، فإنّها وإن كانت واردة على صورة النهي، إلّا أنّ المقصود هو الإرشاد إلى تجارب الماضين

(1) سورة البقرة: الآية 28.

(2) سورة النحل: الآية 92.

من الناحيتين: الفكريّة والعمليّة. وقد يكون اللّحن المتّبع في بعض الآيات هو لحن المسائل التاريخيّة وتكوينيّة، ولكن مع ذلك نجد في ضمنها بيانًا لبعض المسائل العقديّة، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ (٢٦) أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ (٢٧)﴾[1]، فجنبة الهداية والإرشاد واضحة أيضًا في هاتين الآيتين.

والأهمّ من بين ذلك كلّه هو تلك الطائفة من آيات العقائد التي تلوح فيها الجنبة العمليّة، كقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2]، فهذه الآية تتحدّث عن عبادة غير الله سبحانه، من الموجودات التي لا تضرّ الإنسان ولا تنفعه، وهي تتضمّن بشكل واضح وصريح نهيًا للإنسان عن أن يختار شفيعًا له من بين هذا النوع من الموجودات، ويأتي هذا النهي في سياق الأمر والنهي الجانحيّين، ويريد القرآن في هذه الآية أن ينهى الإنسان عن اتّخاذ معبود له يجعله شفيعًا بينه وبين الله عزّ وجلّ.

وكما في قوله تعالى ـ في النهي عن الإلحاد بعد معرفة الله والإيمان به ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[3]، فإنّ لحن هذه الآية، وإن كان توصيفيًّا، إلّا أنّ رائحة النهي والحكم لائحة وظاهرة فيها.

---

(1) سورة السجدة: الآيتان 26 و27.

(2) سورة يونس: الآية 18.

(3) سورة فصّلت: الآية 40.

والملفت للنظر أكثر من ذلك، هو تلك التكاليف القلبيّة والعقديّة التي تخاطب الإنسان في مرحلة متأخّرة على إيمانه بالله تعالى، ولكنّها في الوقت عينه تخاطبه بلزوم أن يؤمن بالله ورسوله، كهذه الآية الشريفة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾[1]، فحتى إذا كان هذا الأمر بالإيمان أمرًا إرشاديًا، فلا بدّ من التوقّف عنده لتحديد ما هو المراد حقيقةً منه، وفي أيّ مقام صدر هذا الأمر عن المولى عزّ وجلّ؟

كما إنّ سياق هذه الآيات هو سياق الأوامر الإلزاميّة الكلّيّة التي لها ارتباط، بشكل أو بآخر، بالأمور والمسائل القلبيّة، كقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[2]، فإنّ ابتغاء حكم وقد أنزل الله تعالى القرآن مبيّنًا الحكم الذي فيه تختصمون، هو أمر عقديّ وذهنيّ، وقد وبّخ الله تعالى عليه. والآية الشريفة تقول: لا تكونوا من الشاكّين، فتربط ترك الشكّ بالأمر والنهي، مع أنّ أصل ظهور الشكّ ليس بالأمر الاختياريّ، وهو من الأفعال التي تقع في أفق ذهن الإنسان وقلبه، فكيف جاز ـ الحال هذه ـ أن يتعلّق التكليف به؟ وكيف جاز أن يكون معروضًا للأمر والنهي؟ والجواب عن هذا السؤال موكول إلى دراسة أُخرى.

والذي يهمّنا هنا هو أنّ آيات العقائد التي نبحث عنها، قد وردت في القرآن الكريم بألسنة الأمر والنهي، كـ: (افعل) أو (لا تفعل)، وحتى ما ورد منها بألفاظ الخبر وصيغه، ظاهر في الدلالة

(1) سورة النساء: الآية 136.

(2) سورة الأنعام: الآية 114.

على الإنشاء، الأمر الذي يستوجب دخولها في دائرة أعمال الجوانح، ليكون لها بذلك تأثير، مباشر أو غير مباشر، على التكاليف والأحكام الشرعيّة التي تخاطب الإنسان في دائرة أعمال جوارحه. هذا إذا لم تكن هي تندرج في عداد التكاليف الخاصّة، نظير ما يمكن أن يُقال بالنسبة إلى شرط النيّة والإخلاص.

2 ـ أقسام آيات العقائد:

تنقسم آيات العقائد التي يمكن الاستفادة منها في مجال استنباط الحكم الشرعيّ إلى أقسام متعدّدة، وتأتي على أشكال وصياغات مختلفة، نشير في ما يلي إلى بعض مواردها، لكي نقف على تفاوتها واختلافها في مجال الاستنباط:

1 ـ أن يطرح القرآن إحدى المسائل العقديّة، ويستخلص منها لزوم القيام بعمل يتوقّف عليه الوصول إلى التقوى والعمل الصالح، أو أن يطرح أصلًا عقديًّا تتوقّف عليه صحّة العقيدة، بحيث لو لم يكن المسلم معتقدًا به، لم يكن شيء من الأعمال التي يقوم بها مفيدًا ومحصّلًا للأثر المرجوّ منه. فمثلًا: الإخلاص في الأعمال العباديّة، وعدم الرياء في كلّ عمل صالح، وعدم الشرك بشكل عامّ، هي من العقائد الصحيحة التي هي شرط لازم في ترتّب الأثر وتحقّق الفائدة في كلّ عمل. وقد ورد هذا المضمون في آيات كثيرة من القرآن، نذكر منها عددًا من الآيات التي تتناول بعض التفاصيل العقديّة في أثناء الحديث عن الهداية التقوى، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّ

(1) سورة الأنعام: الآية 82.

ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴿٥٧﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٨﴾ وَٱلَّذِينَ هُم بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ ﴿٦٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ ﴿٦١﴾﴾[1].

وقريب من ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، الآية التي يتحدّث فيها القرآن عن اليأس والقنوط تجاه اليوم الآخر، مؤكّدًا على ضرورة بثّ الأمل والرجاء في النفوس، عبر الحثّ على الاعتقاد بروح الله ورحمته، وتكليف الإنسان بالعمل والسعي نحو إيجاد الأمل والرجاء، ليكون المستفاد من هذه الآية: حرمة التواكل والتكاسل والخنوع. وقال تعالى في موضع آخر من كتابه العزيز ـ مبيّنًا شرطيّة التقوى في العمل الصالح ـ: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[3]، وفي موضع آخر: ﴿۞ وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[4]. وفي آية أخرى يقول عزّ وجلّ ـ مبيّنًا أنّ الملاك في بعض الأعمال هو التقوى على صعيد القلب ـ: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[5]، فالقلب الذي يتعرّض للصدأ، يؤثّر على شفافيّة العمل، ويجعل منه عملًا مسلوب الأثر، ولا فائدة منه، لأنّ الوعاء الذي جُعل فيه ـ أعني: القلب ـ وعاء ملوّث ومتّسخ وغير صالح للاستعمال. فبين العقيدة والعمل الصالح صلة محكمة، كما دلّ عليه

---

(1) سورة المؤمنون: الآيات 57 ـ 61.

(2) سورة الزمر: الآية 53.

(3) سورة المائدة: الآية 27.

(4) سورة آل عمران: الآية 133.

(5) سورة الحجّ: الآية 32.

قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[1].

2 ـ أحيانًا تكون المسألة العقديّة التي يطرحها القرآن من المسائل التي يمكن استنتاج الحكم واستخراجه منها، فيعمد الفقيه لذلك إلى التمسّك بلحنها وسياقها ليستنبط منها حكمًا شرعيًّا، بعد إلغاء الخصوصيّة المعتبرة فيها، أو تنقيح المناط، أو الأخذ بعموم التعليل الوارد فيها، وذلك على الرغم من أنّ الموضوع الذي تتناوله الآيات قد لا يكون صريحًا في الجنبة العمليّة. وذلك ـ على سبيل المثال ـ كآيات الكتاب التي وردت بلسان الوصف لقدرته عزّ وجلّ، مع كون الهدف منها شيئًا آخر، وهو توجيه التكاليف الإلهيّة وإبلاغها، والدعوة إلى عبادة الله. ومن هنا، فإنّ هذه الطائفة من الآيات تُثبت نوعًا من العلاقة بين التكاليف العمليّة والاعتقادات القلبيّة.

فمثلًا: مفاد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، هو: لا تجعلوا الله حاجزًا لأيمانكم، أي: حاجزًا لما حلفتم عليه. ويحتمل أيضًا أن يكون مفادها النهي عن جعل الله تعالى في معرض الأيمان، أي: لا تُكثروا الحلف به حتى في المحقّرات، وفي غير المهمّات الضروريّة. قال الفاضل المقداد بعد ذكره لهذين الاحتمالين في تفسير الآية: «ويُستفاد من التأويل الأوّل: أنّه متى تضمّن اليمين ترك برٍّ أو تقوى أو إصلاح، فإنّها باطلة، لا يجب العمل بمضمونها، ويجوز مخالفتها. ومن الثاني: النهي عن كثرة الأيمان، وإن كانت صادقة»[3].

(1) سورة المطفّفين: الآية 14.

(2) سورة البقرة: الآية 224.

(3) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص119.

وقال أيضًا في قوله تعالى ـ في مسألة إقرار الأنبياء واعترافهم بعهد الله وأخذهم ميثاقه ـ: ﴿قَالَ ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِيۖ قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَاۚ﴾[1]، قال: «ودلالتها على لزوم الحكم للمقرّ ظاهرة»[2].

3 ـ وفي بعض الموارد، قد تكون الآية دالّة على مسألة عمليّة، تصوغها وتعبّر عنها في قالب من التوصيفات والتوجيهات الخاصّة، مع أنّها في الحقيقة تتّسم بطابع كلّيّ، وتأخذ منحى القيم والتعاليم العامّة، كما يمكن أن نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ﴾[3]، فإنّ الآية وإن كانت واردة على هيئة أمر، إلّا أنّها مسوقة لبيان الإباحة، وواردة في مقام رفع الحظر، أي: لا تحرّموا على أنفسكم ما أحلّ الله، ولا تجتنبوا ذلك تنزّهًا، بل يجوز لكم أن تأكلوا ممّا أحلّ الله ورزقكم، ولكم أن تتمتّعوا بنعمه، وبالإمكانات المادّيّة التي أتاحها لكم، ولكنّ هذا الجواز مشروط بتقوى الله، وبمراعاة الحلال والحرام، وكون المأكول حلالًا وطيّبًا. ونلاحظ هنا: أنّ الإباحة حكم شرعيّ وعمليّ، وقد جعلته الآية ـ بشكل أو بآخر ـ قرينًا للإيمان ورعاية التقوى في العمل.

وقد يُقال في هذه الآية: إنّها أجنبيّة تمامًا عن آيات العقائد، وليست منها، بل هي واردة في مقام بيان الأحكام، وناظرة إلى بيان واحد من المباحات في الشريعة.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 81.

(2) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ص 86.

(3) سورة المائدة: الآية 88.

ولكنّ هذا القول لا يعدو أن يكون توهّمًا فاسدًا؛ إذ لو نظرنا إلى مجموع الآية وتأمّلنا في السياق الواردة هي فيه، لوجدنا أنّ القرآن هنا في معرض بيان الرؤية الكونيّة الإلهيّة، وأنّ كلًّا الرهبانية والزهد (الذي يعني الاجتناب عن التنعّم بنعم الله تعالى مطلقًا)، ليس من الإسلام في شيء، بل الإنسان ـ في الرؤية الكونيّة للإسلام ـ له الحقّ في التنعّم بنعم الله المادّيّة، وله الحقّ في الرفاه وفي التصرّف بها، والرهبانيّة والتصوّف والزهد ـ بمعناه السلبيّ ـ كلّها أمور منبوذة ومرفوضة رفضًا قاطعًا في الإسلام. بل كلّ ما أُتيح للإنسان من الإمكانات المادّيّة، وكلّ ما رزقه الله من الطعام والشراب واللّباس، حلال ومباح له، إلّا أن يكون ممّا قد حرّمه الله بخصوصه، كالخمر وسائر المسكرات، أو أن يصل إلى حدّ يضرّ به، وما سوى هذا وذاك، فلا منع منه، ولا نهي عنه، ولا حظر تجاهه. فهذه الآية الشريفة ـ إذًا ـ وإن كانت تتناول مسألة عمليّة، إلّا أنّها في معرض التوجيه وبيان الموقف الدينيّ تجاه أفعال الإنسان وتصرّفاته، وهي في أثناء ذلك، تدلّ على أنّ الاستفادة من نعم الله تعالى رهن بمراعاة التقوى.

4 ـ أن تكون الآية تتمحور حول واحد من الموضوعات العقديّة، من دون أن تكون ـ بلحاظ سياقها وكيفيّة سبكها وصياغتها ـ ناظرة إلى مسائل الفقه وأبحاثه، ولكنّ مدلول الآية كان بحيث سوّغ للفقهاء أن يستفيدوا منها في مجال استخراج الأحكام، وأن يستظهروا منها معنًى ومدلولًا يمكن أن يكون نافعًا في الوصول إلى حكم فقهيّ. فمثلًا: يستدلّ العلّامة الحلّيّ على بطلان صوم المرتدّ ولزوم القضاء بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ﴿٦٥﴾ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ

﴿إِيمَٰنِكُمْ﴾[1]، قال: «لو ارتدّ عن الإسلام في أثناء الصوم، فسد صومه إجماعًا، وعليه قضاء ذلك اليوم إذا عاد إلى الإسلام» ثمّ قال - بعد أن تلا الآيتين المذكورتين -: «لأنّ الصوم عبادة من شرطها النيّة، فأبطلتها الردّة، كالصلاة والحجّ، ولأنّه عبادة محضة، فنافاها الكفر كالصلاة»[2].

وذكر - أيضًا - في حكم الكافر الأصليّ الذي أسلم في أثناء شهر رمضان: أنّه لا قضاء عليه لما فاته من الصوم، واستدلّ لهذا الحكم - في ما استدلّ به - بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[3][4].

5 - أن تكون المسألة المبحوث عنها في الآية من المسائل العقديّة، ومن الأعمال القلبيّة للإنسان، ولكن ورد التعبير عنها في الآية بصورة الأمر، لكونها ترجع إلى أعمال الجوارح، وذلك كلزوم الإخلاص في النيّة في أعمال العبادات، إذ استدلّ أكثر الفقهاء لهذا الحكم بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[5]، كالعلّامة الحلّيّ - وكثير غيره - الذي استفاد من هذه الآية الشريفة لإثبات شرطيّة النيّة في صحّة العبادة، قائلًا في تفسيرها: «ولا معنى للإخلاص إلّا النيّة»[6]. وبما أنّ ظاهر هذه الآية مطلق يتناول العبادة بشكل

---

(1) سورة التوبة: الآيتان 65 و66.

(2) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص81.

(3) سورة الأنفال: الآية 38.

(4) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص 169.

(5) سورة البيّنة: الآية 5.

(6) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص 241.

عامّ، فقد استدلّ الفقهاء بهذه الآية لإثبات شرطيّة النيّة في غير واحد من أبواب العبادات، كالوضوء والصوم والاعتكاف و... إلخ.

6 ـ من النماذج الأُخرى لآيات العقائد: تلك الموارد التي يُستفاد فيها قواعد عامّة وأصولاً كلّيّة ترتبط بالموقف التشريعيّ بالنسبة إلى عدد من المسائل والمواضيع، كاستفادة إحباط عمل الكافر من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[2]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾[3]، وغير ذلك من الآيات التي تتحدّث عن تقييم الأعمال الفرديّة للكفّار والمشركين والمنافقين، فتبيّن أنّها أعمال لا قيمة ولا أثر لها، حتى إنّ الله تعالى في بعض الموارد يخاطب المؤمنين بأنّ أعمالهم ودعاءهم واستغفارهم للكافرين والمنافقين لا تأثير لها، ولن يعود نفعها عليهم، وأنّها لن تُقبل ما دامت صادرة عنهم على هذا الوجه الخاصّ، قال تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[4].

وعليه: فإنّ هذا النوع من الآيات هو ممّا يمكن ـ بنحو من الأنحاء ـ أن يكون مفيدًا ونافعًا في باب التشريعيّات. وممّا ذكرناه

(1) سورة الأنعام: الآية 88.
(2) سورة المائدة: الآية 5.
(3) سورة الأعراف: الآية 147.
(4) سورة التوبة: الآية 80.

في مجموع هذه الأقسام المتقدّمة، استطعنا أن نتعرّف على كيفيّة الاستفادة من آيات العقائد في مجال التشريع. كما عرفنا من خلال ذلك ـ أيضًا ـ: أنّ هذه الأقسام لا تتساوى في ما بينها من ناحية صلاحيّتها وأهليّتها لإثبات التشريع والدلالة على الأحكام، ويترتّب على ذلك: وجوب البحث في كلّ من هذه الأقسام بما يتلاءم معه بخصوصه، وبطريقة مختلفة عن طريقة البحث في الأقسام الأُخرى. كما يترتّب عليه: وجود تفاوت واختلاف حتى بين الإشكالات والاعتراضات التي أُثيرت على الاستناد بآيات العقائد، كما سنشير إليه عند عرض هذه الإشكالات وتصويرها.

هذا، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الغرض من التعرّض لهذا التقسيم لآيات العقائد، ليس إلّا الكشف عن وجود مجموعات مختلفة من آيات العقائد، تتفاوت وتتباين في ما بينها، في نحو الدلالة، كما في أسلوب التعبير والبيان، وإلّا فالتقسيم الذي ذكرناه لا يُعَدّ تقسيمًا حاصرًا وجامعًا ومضبوطًا، لإمكان وجود أقسام أُخرى لم نأتِ على ذكرها، كما إنّ هذا التقسيم ليس متعيّنًا، لإمكان اعتماد أساس آخر في مقام تقسيمها، وإمكان ترتيب آيات العقائد على طبق تصنيف وتبويب آخر غير الذي اتّبعناه.

المحور الثاني

في موانع الاستناد إلى آيات العقائد

1 ـ الإشكالات والشبهات:

لا بدّ لنا في هذا البحث من أن نتعرّف على المشاكل والموانع التي قد تقف في طريق الاستشهاد والاستناد إلى آيات العقائد في مقام الاستنباط، هذه المشاكل التي جعلت جمعًا من الفقهاء يمتنعون عن اعتبار هذه المجموعة من الآيات جزءًا من الآيات التي أطلقوا عليها اسم «آيات الأحكام».

ولا نجد في كتب الفقه وأصوله، ولا حتى في الكتب المعدّة خصّيصًا للبحث عن آيات الأحكام، لا نجد سببًا أو دليلًا خاصًّا على عدم الاستدلال بها. بل حتى من كان يستدلّ بها ـ في الجملة ـ من الفقهاء، لم يشر أصلًا إلى جهات التفاوت والاختلاف في ما بينها. وعليه: فهذه الإشكالات التي سنأتي عليها في المباحث الآتية، قد لا يكون أحد طرحها أو قال أو يقول بها، وقد لا تكون مذكورة في كلام أحد من الفقهاء، وإنّما هي إشكالات افترضناها وقدّرنا

وجودها، لكونها محتملة المانعيّة من صحّة الاستدلال فقهيًا بآيات العقائد.

أ) عدم انسجام الفقه مع آيات العقائد:

بما أنّ آيات العقائد ناظرة ـ كما عرفنا ـ إلى إحداث التصديق وعقد القلب على الإيمان، وليست ناظرة إلى شيء من أعمال جوارح الإنسان وأعضائه الخارجيّة، فإنّها تكون أجنبيّة تمامًا عن آيات الأحكام، بل عن كلّ علم الفقه، الذي قيل في تعريفه: إنّه «مجموع الأحكام الشرعيّة الفرعيّة الكلّيّة، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع، أو العقل عند عدمها»[1].

فالفقه ـ بحسب هذا التعْريف ـ لا علاقة له بالعقائد والتصديقات القلبيّة، بل مورده ومجاله إنّما هو الأمور والمسائل العمليّة التي ترجع إلى مقولة الأفعال. ومعه: فكيف يكون هذا النوع من الآيات منسجمًا معه أو محققًا لأغراضه أو مفيدًا ونافعًا فيه؟! إذ حتى في الموارد التي يأمر فيها القرآن الإنسان بأن يؤمن بالله تعالى، أو ينهاه عن أن يُشرك به شيئًا، فلا يمكن حمل مثل هذه الأوامر والنواهي على إرادة التعبّد ولزوم الامتثال الشرعيّ، وذلك لما أشرنا إليه آنفًا من أنّ التصديق والاعتقاد خارجان عن حدود الإرادة والاختيار، وليسا واقعين تحت قدرة المكلّف واختياره، فليس بإمكان المكلّف تحصيلهم أو الامتناع عنهما. نعم، بإمكانه أن يسعى لتحصيل مقدّماتهما. فكسب المعرفة المؤدّية إليهما هو الأمر الإراديّ والمقدور له، لا هما أنفسهما.

وبالجملة: فمن غير الممكن تكليف الإنسان بالاعتقاد والتصديق

---

(1) محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامّة في الفقه المقارن**، مصدر سابق، ص 40.

بشيء، أو برفع وإبطال عقيدته تجاه شيء، وبالتالي معاتبته على ترك الامتثال[1]؛ لأنّه إن كان لا يزال واقعًا في الشكّ والتردّد، لم يتأتّ حصول الاعتقاد منه؛ لأنّ الاعتقاد يتطلّب رفع الشكّ والتردّد إلى الظنّ أو إلى اليقين. وإن كان قد وصل إلى مرحلة القطع واليقين، لم يكن من الممكن تكليفه على خلاف ما قطع وتيقّن به، كما هو واضح، ولا معنى لتكليفه بما هو قاطع به نفسه؛ لأنّ القاطع إنّما يتبع قطعه. اللّهمّ إلّا أن يكون التكليف الصادر حينئذٍ مجرّد إرشاد وهداية له، وتأييدًا لما وصل إليه بطريق القطع واليقين. ومعنى الإرشاد والهداية هنا، هو التأكيد على هذا المطلب الذي استطاع أن يصل إليه، أو بيان مطلب آخر يفتح أمامه المجال نحو المزيد من الفكر والتأمّل في هذا الذي بات معتقدًا به.

وعلى هذا الأساس، فإذا كان قسم كبير من آيات العقائد يتضمّن تكليفًا للإنسان، فهذا التكليف ـ في الحقيقة ـ يتعلّق بمقدّمات المسألة، وليس طلبًا لإلقاء عقيدة ما في القلب، أو نزع واحدة ورفعها منه، فالعقيدة نفسها أمر خارج عن الاختيار، ومقدّمات حصولها، من البراهين والحجج، والنقض والإبرام فيها، أمور اختياريّة تحصل بعمل إراديّ، وهو الفكر والتأمّل.

فمثلًا: دلّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[2]، على وصيّة لقمان لابنه أن

---

(1) لقائل أن يقول، إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن لنا أن نفسّر كلّ هذه الآيات التي تتوعّد الكفّار والمنافقين بالعذاب والعقاب؟ والجواب، إنّ النظر في هذه الآيات إلى صورة الكفر والجحود وإخفاء الحقيقة عن علم وعمد، وهذا ـ أعني، ستر الحقيقة ـ هو المعنى اللّغويّ لكلمة «الكفر»، وهو أيضًا ما يفعله أهل النفاق، من جحد الحقّ، على الرغم من علمهم به، وإظهار خلاف ما يعتقدون.

(2) سورة لقمان: الآية 13.

لا يشرك بالله، وهذه الوصيّة لا تعني أنّه أراد أن يوجّه لابنه تكليفًا على غرار الأوامر المتعلّقة بالعبادات والأعمال الخارجيّة، كـ: «صلّ»، و«صم» و«أدّ الزكاة»، و«لا تشرك»، وإنّما أراد أن يأمره بالالتفات إلى عقيدته تجاه الله تعالى، وتعميق معرفته به، وعدم نسبة الأفعال المختصّة بالله تعالى لغيره، لئلّا يؤدّي به ذلك إلى الوقوع في محذور الشرك.

وممّا يندرج أيضًا في حيّز الآيات العقديّة الواردة على هيئة الأمر والنهي، الآيات التالية: ﴿وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٨٧﴾ وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1]، و﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾[2]، ومنها أيضًا هذه الآية الشريفة التي تشعر بالنهي عن الشرك بالله مع تضمّنها إخبارًا عن الدعاء له، وهي: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا ﴿٢٠﴾﴾[3]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة على صورة الأمر والنهي، والتي ينبغي أن تُحمل على نوع من التكليف والحثّ على تعميق الفكر، وطلب المزيد من المعرفة، وتنقية العمل وتخليصه من أن يكون لغير الله سبحانه. ولا يصحّ حملها أبدًا على أنّها واردة في معرض الأمر بإزالة وإعدام بعض المعتقدات، واستبدالها بمعتقدات أُخرى، فإنّ هذا لا يمكن أن يندرج في الاعتقاد، وإنّما يكون استبدالًا للعقيدة بالتقليد، وإحلالًا للتبعيّة العمياء مكان الفكر.

وفي هذا المضمون، وهو حرّيّة الفكر والعقيدة، ورد في الكتاب العزيز، عدد من الآيات، منها: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ

---

(1) سورة القصص: الآيتان 87 ـ 88.

(2) سورة الكهف: الآية 110.

(3) سورة الجنّ: الآية 20.

﴿ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1]، وقــولــه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾[2]، وقــولــه: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[3]، وقـولـه: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾[4]، وآيـات كـثـيـرة أُخـرى واردة كلّها في مقام بيان إيجاد فرصة للتفكّر ومطالعة الوقائع، والتي تخبر عن طريقة الأنبياء في التعاطي مع الرأي والفكر الآخر، والوظائف التي كان يضطلعون بها في هذا المجال.

والأهمّ من ذلك كلّه أنّ القرآن صريح في أنّ الإكراه في العقيدة، مخالف للواقع، ومخالف لطريقة الأديان الإلهيّة، وأنّ الدين لا يكون بالإكراه، بل بالإرادة والاختيار، وينتخبه المرء إن شاء بكامل حرّيّته. وممّا دلّ على هذا المضمون، قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[5]، فإنّه صريح في أنّ الإكراه في العقيدة والإيمان ليس أمرًا ممكنًا، لا أنّه تكليف وأمر إنشائيّ مفاده عدم جواز الإكراه على الدين والعقيدة. نعم، يمكن التوصّل إلى إبطال عقائد الآخرين باعتماد البراهين والاستدلالات، ولكنّ هذا شيء، ورفع إيمانهم ونزع معتقداتهم شيء آخر، وبينهما بون شاسع كما لا يخفى. فإنّ الإيمان والاستنتاج من عقيدة يؤمن بها الإنسان، صفة قلبيّة تخضع لتحوّلات الفكر وتقلّباته، وإنّ بقاء العقيدة أو زوالها رهن بضعف الأدلّة وقوّتها. فالأوامر والنواهي الواردة في باب العقائد لها جنبة مقدّميّة وإرشاديّة، وهذه الطريقة لها شواهد كثيرة في القرآن، كما في

(1) سورة النحل: الآية 125.

(2) سورة الغاشية: الآيتان 21 ـ 22.

(3) سورة الكهف: الآية 29.

(4) سورة يوسف: الآية 108.

(5) سورة البقرة: الآية 256.

قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[1]، فقد نسب تعالى إيمان الناس وكفرهم إلى مشيئته[2]، مع ما نعلمه من أنّ تعلّق مشيئته تعالى بالإيمان أو الكفر إنّما يكون تبعًا لمقدّمات وأسباب خاصّة عندهم، بمعنى: أنّ إمكانات كلّ شخص وأعماله وظروفه واستعداداته هي التي تجعله يتّبع طريق الإيمان والحقّ، أو ينحرف عنه. ولهذه العبارات نظائر كثيرة في حديث القرآن عن الأمور والمسائل التكوينيّة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا﴾[4]، وقوله ـ في نسبة أفعال النبيّ (ص) وسائر الناس إليه عزّ وجلّ ـ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[5].

وعلى هذا الأساس، لا يصحّ الاستناد إلى آيات العقائد في المجال الفقهيّ، إذ هو لا يرجع إلى معنى محصّل، فإنّ العلقة القلبيّة شيء، والتكاليف العمليّة شيء آخر تمامًا، فالأولى ترجع إلى مقولة التصديق والاعتقاد بالموجودات التي لا يمكن لقوى الحسّ الظاهريّ أن تدركها وتنالها، كعالم الغيب ووجود الملائكة والجنّ واليوم الآخر. وأمّا الثانية فمرجعها إلى ما ينبغي أو لا ينبغي فعله، وهي عبارة عن التكاليف التي يتوقّف امتثالها أو تركها على إعمال الجوارح والأعضاء الخارجيّة للإنسان، كاليد والرجل والعين والأذن، ونحو ذلك.

---

(1) سورة الكهف: الآية 29.

(2) لا يخفى، أنّ ظاهر الآية الشريفة هو تعليق إيمان أو كفر كلّ امرئ بمشيئته هو، لا على مشيئته عزّ وجلّ، ولا دلالة لها على ما أراده الماتن. [المترجم].

(3) سورة الإنسان: الآية 2.

(4) سورة الفرقان: الآية 54.

(5) سورة الأنفال: الآية 17.

ب) المسائل العقديّة مسائل قلبيّة:

من المشاكل التي تواجه الاستدلال بآيات العقائد أيضًا، أنّ مضامينها عبارة عن مسائل قلبيّة، ولا دلالة لها على ما ينبغي أو لا ينبغي فعله، بل ليست في معرض البيان أصلًا من ناحية مقام العمل، ولا هي واردة في معرض بيان وظيفة المكلّف، وإنّما هي ـ بشكل عامّ ـ مسوقة في مقام التوصيف والتحليل لمظاهر هذا الكون، وعالم الوجود، وموقعيّة الموجودات، وكيفيّة تعامل الناس مع هذه النظرة الكونيّة، قبولًا أو رفضًا.

وكما تقدّم في الإشكال الأوّل، فإنّ هذه الآيات لو كانت تشتمل على لسان (افعل) أو (لا تفعل)، فإنّما ينبغي حملها على الإرشاد والتنبيه على ما في بعض العقائد من لوازم وتداعيات، فمثلًا في قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ ٱلْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾﴾[1]، تبيّن الآيات مظاهر قدرة الله، وتحصي للإنسان بعض النعم الإلهيّة، ليكون ذلك باعثًا له نحو شكره جلّ وعلا، والشكر ـ في الحقيقة ـ ليس تكليفًا خاصًا، بل هو يأتي في الرتبة الثانية بعد سائر الأعمال، من الدعاء والصلاة والزكاة وغير ذلك من أفعال الإنسان التي يتعلّق بها التكليف.

وفي قوله ـ مثلًا ـ في موضع آخر من كتابه: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، تشتمل الآية على

---

(1) سورة يس: الآيات 33 ـ 35.

(2) سورة آل عمران: الآية 98.

توبيخ لأهل الكتاب على كفرهم بآيات الله، وبما أنّ الأمر والنهي والتوبيخ على الكفر بالآيات لا يندرج في دائرة التكاليف المولويّة حتى يكون لها جنبة عمليّة، فلا بدّ من حملها على أنّها نوع من التنبيه والإرشاد إلى لوازم المذاهب والملل العقديّة. وهذه هو الظاهر أيضًا من سياق مجموع هذه الآيات التالية، التي تدعو الناس إلى التيقّظ والعودة إلى ضميرهم ووعيهم ووجدانهم، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ﴾[1]، وفي موضع آخر: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (٣٤) أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (٣٦)﴾[2]. وفي موارد أُخرى، تعتمد الآيات أسلوب التنبيه والإرشاد والإرجاع إلى الحوادث التاريخيّة الماضية، ومن أجل أن يكون هذا الإرشاد مكتملًا، فهي تدعو الناس إلى مطالعة أنباء من قبلهم، كما قال سبحانه: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ فَذَاقُوا وَبَالَ أَمْرِهِمْ﴾[3]، وفي موضع آخر: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[4]. إلى جانب آيات كثيرة أُخرى واردة في السياق نفسه، وفي معرض التوصيف والتحليل لحقائق هذا الكون وموجوداته والنتائج والآثار التي تترتّب على العقائد التي يؤمن بها البشر.

وعلى هذا الأساس نقول: حتى لو كانت هذه الطائفة من الآيات تشتمل على أمر ونهي، إلّا أنّ ذلك ليس من باب التكاليف

---

(1) سورة الأحقاف: الآية 8.

(2) سورة الطور: الآيات 34 ـ 36.

(3) سورة التغابن: الآية 5.

(4) سورة غافر: الآية 82.

والأوامر التعبّديّة كالتي نشهدها في أبواب العبادات، وإنّما هو أمر ونهي مسوق لأغراض أُخرى كالإرشاد والتنبيه والإلفات والتوجيه والدعوة الفكريّة لتحصيل المقدّمات الضروريّة والشروط اللّازمة للوصول إلى العقيدة الحقّة، مضافًا إلى مسائل أُخرى من هذا القبيل. فهذه الطائفة من الآيات تختلف اختلافًا جوهريًّا مع آيات الأحكام، وهذا هو السبب الذي دفع بالفقهاء والمؤلّفين في آيات الأحكام إلى استبعادها وإخراجها عن حيّز البحث الفقهيّ.

والجواب عن هاتين الشبهتين:

لا يرتاب أحد في أنّ آيات العقائد ناظرة إلى شؤون الإنسان القلبيّة والذهنيّة، وأنّها واردة في مقام التوصيف والتحليل، وأنّ الأوامر والنواهي الموجودة فيها ليست من قبيل التكاليف التعبّديّة، ولا ترتبط بشكل مباشر بالأعمال الخارجيّة، فإنّنا لو لاحظنا هذا الحجم الهائل من آيات العقائد، والتي هي ـ في معظمها ـ ناظرة إلى إرشاد الإنسان وتوجيهه، وإيقاظ ضميره وتنبيهه، وإطلاعه على حقائق الوجود، لوجدنا أنّ الهدف المشترك في ما بينها هو إيجاد العلم والمعرفة، ولكن مع ذلك، فلا ينبغي أن نغفل عن مسألة مهمّة، وهي أنّ الأسلوب المتّبع في بيان الأحكام في القرآن لا يخرج عن أحد طريقين: **أوّلهما**: الدلالة المباشرة، **والآخر**: الدلالة التبعيّة وغير المباشرة. فإنّ دلالة الكلام على الحكم إن كانت مطابقيّة أو تضمّنيّة، كان الكلام نصًّا في الحكم وكانت دلالته عليه مباشرة. وإن كانت التزاميّة ـ (كما في كثير من الموارد التي لا يكون الحكم فيها هو الغرض الأوّليّ من الكلام، وإنّما يُستفاد منه بالتبع، وكما في دلالة السكوت عن ذكر الخصوصيّات على عدم اعتبارها، وكما في استفادة الحكم أو حدود سعته من عموم التعليل أو من دلالة الاقتضاء) ـ لم تكن دلالته على الحكم دلالة مباشرة، ولكن مع ذلك

يمكن للفقيه أن يعتمد عليها بوصفها دليلًا على الحكم الشرعيّ، سواء كان موضوعها هو المسائل التكوينيّة أو العقديّة أو غير ذلك.

وهذه الموارد ـ أعني: موارد عدم النصّ والدلالة غير المباشرة ـ كثيرة جدًّا في الكلام، ويُتعَامَل معها بوصفها مصدرًا للأحكام، ويتعرّض للبحث عنها عادةً في علم أصول الفقه، وهناك يقسّمون الدلالة بتقسيم آخر إلى: دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم. وفي ما يتعلّق بدلالة المفهوم، على الرغم من ضيق دائرة ما يصلح للاحتجاج والاستناد إليه منها، إذ لا يُسلّم الأصوليّون بثبوت عدد كبير من المفاهيم، كمفاهيم اللّقب والوصف والعدد، وحتى مفهوم الشرط في بعض صوره، كما لو كان الشرط مسوقًا لتحقيق الموضوع، إلّا أنّهم بعد كثير من الأخذ والردّ، يُثبتون الحجّيّة لهذه الدلالة في الجملة، وفي موارد غير قليلة، يمكن لنا أن نجدها في كتب الفقهاء وكلماتهم، وسنشير في ما يأتي إلى بعض النماذج التي ترتبط بموضوع بحثنا، ويتّضح من هذا كلّه: أنّ آيات العقائد لا تختلف عن غيرها من الآيات، في أنّها في بعض الأحيان يمكن أن تنعقد لها دلالة غير مباشرة على الحكم التكليفيّ أو الوضعيّ، وعلى الرغم من أنّ دلالتها عليه ليست مباشرة وصريحة، وعلى الرغم من أنّها تتفاوت في ما بينها في كيفيّة أداء هذه الدلالة، إلّا أنّها مع ذلك، لا تخرج عن كونها من دلالة الكلام الظاهر على معناه، فتكون حجّة ـ كغيرها ـ في إثبات الحكم بعد تسليم دلالتها عليه.

ومن هنا نرى: أنّ بعض آيات العقائد ينبغي أن تُدرَج في خانة آيات الأحكام، إذا كان لها ـ مضافًا إلى كونها ترتبط بأعمال القلب والجوانح ـ نظر إلى أعمال الجوارح، كالآيات الدالّة على النيّة، وحضور القلب، ونحو ذلك. ولهذا السبب، يكون لهذه الطائفة من الآيات صلة وارتباط بالفقه؛ لأنّ منها ما هو ناظر إلى روح المسائل

العباديّة، ومنها ما فيها ملازمة بين مدلولها وبين بعض النكات والمطالب الفقهيّة.

وهنا تظهر الحاجة إلى التأكيد على هذا التوجّه الجدّيّ الذي تطرحه هذه المسألة، وهو أنّه لا يصحّ تقييد آيات الأحكام وتضييق دائرتها في مجموعة خاصّة من الآيات، بل ينبغي النظر إلى كلّ آية على حدة، لندرس مدى دلالتها بشكل مستقلّ، من دون أن نمنع من ذلك لمجرّد كون الآية مسوقة في معرض التوصيف والتحليل، أو مرتبطة بشيء من أعمال الجوانح. وهذا ما كان عليه العمل عند المتقدّمين من الفقهاء، الذين أشاروا إلى هذه الآيات في كتبهم الفقهيّة والتفسيريّة واستشهدوا بها واستندوا إليها.

وهنا يتجلّى الفرق والتفاوت حقيقةً بين المتقدّمين من الفقهاء والمفسّرين، وبين المتأخّرين منهم، فإنّ أكثر ما يعتمد عليه المتأخّرون من الفقهاء هو الروايات والأصول العمليّة، والتدقيقات العرفيّة والعقليّة المرتبطة بهذين المصدرين، مغفلين التأمّل في الآيات. في الوقت الذي نجد فيه المتقدّمين من الفقهاء والمفسّرين الذين ألّفوا في آيات الأحكام، يجعلون أكبر اهتمامهم في الاستدلال والتمسّك بآيات القرآن الكريم، من مختلف جوانبها وأبعادها، وعند هؤلاء، لا يُصار إلى الأخذ بالروايات واللّجوء إلى التحليلات العقليّة والعرفيّة إلّا في مرحلة لاحقة ومتأخّرة، ولذا كثر عند هؤلاء التمسّك بآيات الكتاب، وقلّ عندهم العمل والرجوع إلى الأصول العمليّة. ومن هنا نجد أحد الفقهاء من ذوي البصيرة النافذة، كابن إدريس الحلّيّ، يقول ـ في بيان ضرورة الأخذ والعمل بظواهر القرآن، منتقدًا ظاهرة الإعراض ورفع اليد عنها لصالح بعض الأخبار الضعيفة وغير المعتبرة ـ ما لفظه:

«قلنا نحن: ظاهر التنزيل دليل عليها، وعموم الآية، ولا

يجوز العدول عنه، ولا تخصيصه، إلّا بأدلّة قاطعة للأعذار، إمّا من كتاب الله تعالى مثله، أو سنّة متواترة مقطوع بها يجرى مجراه، أو إجماع. وهذه الأدلة مفقودة بحمد الله تعالى في المسألة [التي كان يبحث عنها]، فيجب التمسّك بعموم القرآن، فهو الشفاء لكلّ داء»[1].

وممّن انتقد ـ أيضًا ـ هذه الطريقة المعمول بها لدى متأخّري الفقهاء: العلّامة الطباطبائيّ، ويشير ـ ولكن من زاوية أُخرى ـ إلى سلبيّات عدم الاستناد إلى القرآن وعدم التوجّه إلى الأبعاد المختلفة للآيات، ويقول ـ ما نصّه ـ:

«إنّك إن تبصّرتَ في أمر هذه العلوم، وجدتَ أنّها نظِّمت تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلًا، حتى إنّه يمكن لمتعلّمٍ أن يتعلّمها جميعها: الصرف والنحو والبيان واللّغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول، فيأتي آخرها، ثمّ لم يتضلّع بها، ثمّ يجتهد ويتمهّر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفًا قطّ»[2].

وذلك لأنّ هذه الطريقة تقتصر على التمسّك بآيات قليلة ومحدّدة، لا تتعدّاها إلى غيرها، وبدلًا من التأمّل والتدبّر في الآيات العقديّة والتكوينيّة والأصول العالية (التي قد بُيّنت في القرآن بشكل كلّيّ)، نجدهم لا يتوانون عن الرجوع إلى أصالة البراءة العقليّة أو الشرعيّة، أو إلى أصالة الاشتغال، أو الاستصحاب، فيحلّون المسائل الفقهيّة المستعصية اعتمادًا على هذه الأصول.

---

(1) عبد الله بن محمّد بن إدريس الحلّيّ، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، مصدر سابق، ج1، ص515.

(2) محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص276.

وعلاوة على ذلك، فإنّ آيات العقائد لو كانت تخاطب الإنسان بشكل غير مباشر، بأنّ عليه أن يفكّر ويتأمّل جيّدًا في عقائده التي يتبنّاها والتصديقات التي يكوّنها، من باب الإرشاد إلى ما يحكم به العقل في هذا الشأن، فهي في حقيقة الأمر إنّما تفتح للإنسان أفقًا جديدًا، وتؤمّن له نافذة يمكن أن يطلّ من خلالها على وظائفه ومسؤوليّاته على الصعيد العقديّ والذهنيّ. وبعبارة أُخرى: فلو لم تكن هذه الآيات تندرج في خانة المسائل الجزئيّة الراجعة إلى إحدى المقولتين: (افعل) أو (لا تفعل)، فإنّها حتمًا تندرج في خانة العناوين الكلّيّة التي تمهّد الطريق أمام المكلّف نحو مجالات أوسع في الفكر والمعرفة، وترشده إلى المقدّمات الضروريّة واللّازمة في هذا السبيل، وترفع له الموانع التي يمكن أن تحول بينه وبين المعرفة، وتكشف له عن بعض التكاليف (التي تدخل في حيّز التكاليف الخمسة) التي تعيّن - في بعض زواياها وأبعادها - للإنسان الموحّد دوره ووظائفه، ولو كانت هذه الوظائف تعدّ من جملة الموارد التي تقبّلها العقل ودلّ عليها في مرحلة مسبقة. إذ لا يتردّد أحد في أنّ أحكام الفقه ليست تأسيسيّة بأجمعها، وأنّ كثيرًا منها يعدّ إمضائيًّا، وليس الإمضاء في جميع هذه الأحكام إمضاء لما هو مأخوذ من أحكام الشرائع السابقة، بل كثير منها إمضاء لسيرة العقلاء، أو إرشاد إلى بعض الاعتبارات العقليّة.

وعلى هذا الأساس، فمسألة الاستفادة من آيات العقائد لغرض استنباط الحكم الشرعيّ أمر مسلّم، غاية ما في الأمر: أنّ الاستناد إلى هذه الطائفة من الآيات والتمسّك بها بشكل عامّ يفترق عن الأحكام الفقهيّة الصريحة، إذ حينما يكون ما تطرحه الآيات مسألة عقديّة، ونريد أن نستنتج منها نتيجة عمليّة، فنحن في الحقيقة نتّجه نحو استنباط حكمٍ عمليّ منها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ

مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾[1]، فإنّ الجملة الأُولى تنهاهم أن يكونوا كالمشركين، ولكن من أيّ ناحية؟ والجواب: من ناحية شركهم. مع أنّ الله تعالى في هذه الآية إنّما يخاطب المسلمين، والمسلمون ليسوا بمشركين. فتأتي الجملة الثانية لتوضّح: أنّ المشركين هم الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعًا وأحزابًا، وكان كلّ حزب منهم فرحًا بما لديه. والآية - أيضًا - ناظرة إلى بيان أنّ من خصائص المشركين والميزات التي لديهم هي الفُرقة والاختلاف، وبيان أنّ هذه الصفة أمر مذموم مستوجب للتوبيخ والتقريع، وهدف القرآن من خلال توبيخ المشركين ومذمّتهم، انتقاد أفعالهم والأساليب التي كانوا يعملون بها.

وفي موضع آخر: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾[2]. وهذه الآية في حقيقة الأمر تسلّط الضوء على الوضعيّة الفكريّة والعقديّة لدى أهل الكتاب، ولكنّ الهدف من هذا التوضيح والبيان هو النهي عن التكسّب بالدين، بمعنى: تحريفه والافتراء عليه وإدخال الباطل إليه والتزوير والاختلاق والكذب فيه ابتغاءً لعرض الحياة الدنيا، فهي تخاطب علماء الإسلام بأن لا يكونوا كهؤلاء الذين ارتضوا أن تكون هذه الدنيا الزائلة ثمنًا لدينهم الذي باعوه بتحريفهم له، وإدخال الباطل عليه.

والموارد الشبيهة بهذا المورد كثيرة جدًّا، وعلى الرغم من أنّ سبك هذه الآيات وسياقها يوحي بأنّها ناظرة إلى بيان المسائل العقديّة، إلّا أنّ استنتاج الأحكام الفقهيّة منها أمر ميسور ممكن، كما

---

(1) سورة الروم: الآية 31 و32.

(2) سورة البقرة: الآية 79.

إنّ بالإمكان التعرّف على قيود الحكم وشرائطه من خلال هذه الطائفة من الآيات في مجال الاستنباط الفقهيّ، وإن أمكن أن لا يكون لبعضها ارتباط أصلًا بأفعال الجوارح، ونظير آيات العقائد في ذلك: الآيات التي تطرح المسائل العمليّة في قالب من التوصيفات والتحليلات الخاصّة.

وأهمّ من جميع ما تقدّم: الآيات التي يكون موضوعها عقديًّا، ولا نظر فيها ـ بحسب سبكها وسياقها ـ إلى بيان شيء من المسائل التشريعيّة، ولكنّ مدلولها قد أُخذ بحيث يمكن استفادة الحكم واستخراجه منه، الأمر الذي جعل عددًا كبيرًا من الفقهاء يتمسّكون بها في مقام الاستنباط والتشريع.

فعلى سبيل المثال: يتعرّض المحقّق الأردبيليّ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾[1]، ويستفيد منها: حرمة الرجوع إلى حكّام الظلم والجور، لأنّها تدلّ على أنّه لا يمكن الجمع بين زعم الإيمان وبين إرادة التحاكم إلى الطاغوت، بل يرى أنّ فيها كمال المبالغة في المنافاة بين الإيمان والتحاكم إلى الطاغوت[2].

وكذلك الفاضل المقداد السيوريّ، فإنّه استفاد من قوله تعالى: ﴿قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا﴾[3] ـ الوارد في أخذ الله تعالى الميثاق من النبيّين وإقرارهم بالعقيدة له سبحانه ـ استفاد لزوم الحكم للمقرّ. ومن قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 864.

(3) سورة آل عمران: الآية 81.

﴿بَلَىٰ﴾[1] وسائر الآيات المشابهة لها، استفاد: أنّ الإقرار معتبر في المرافعات والأحكام القضائيّة[2].

ونجد العديد من الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾[4]، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾[5]، وقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾[6]، وغيرها من الآيات المشابهة لها، التي استفيد منها واستشهد بها الفقهاء كثيرًا في موضوعات مختلفة من علم الفقه وعلم الأصول والكتب التفسيريّة ـ الفقهيّة. وتظهر كلّ هذه الشواهد أنّ قضيّة الاستناد إلى آيات العقائد في مجال الأحكام الفقهيّة كان أمرًا رائجًا ومتداولًا بينهم، كما سنشير إلى نماذج من هذه الاستشهادات في المباحث اللّاحقة.

2 ـ السابقة التاريخيّة للاستناد إلى آيات العقائد:

عرفنا أنّ الاستناد إلى آيات العقائد في الموارد التي يكون لها فيها آثار فقهيّة، كان أمرًا متداولًا ومعمولًا به بين القدماء، وأنّ جمعًا من الفقهاء كانوا يستدلّون بهذه الآيات في مختلف مباحث الفقه، مراعين التنوّع الذي هي ـ أي: هذه الآيات ـ عليه، والتفاوت القائم بينها في كيفيّة الدلالة ونحوها، كما أشرنا إليه في ما سبق في

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172.

(2) مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص86 و87.

(3) سورة البيّنة: الآية 5.

(4) سورة الإسراء: الآية 15.

(5) سورة الأنعام: الآية 164.

(6) سورة الشورى: الآية 40.

البحث عن أقسام آيات العقائد، فلم تكن استفادتهم من جميع هذه الآيات على نهج وطريقة واحدة، بل كانوا يستفيدون من كلٍّ منها بما يتناسب معها.

فمثلًا: إذا كانت الآية دالّة على مسألة عقديّة، ولكنّها كانت تفضي في نتيجتها إلى شيء من أعمال الجوارح الراجعة إلى الاعتقاد، فإنّها تُحمل عندهم على نحو من الإشعار والدلالة على العمل وأداء التكليف، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَـٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، فإنّ ما تطرحه هذه الآية من أنّ الله تعالى هو الذي مدّ الأرض وجعل جميع ما فيها من الرواسي والأنهار، وأخرج فيها من كلّ الثمرات، وغيرها من الأمور المذكورة فيها، إنّما يهدف إلى دعوة الإنسان إلى أن يتوجّه نحو خالقه، ويتفكّر في عظيم خلقه وصنعه، وأن يزداد معرفة ويقينًا به وبأنّه هو من خلقه. وهذا الأمر بالتفكّر والتدبّر مرجعه ومآله إلى مسألة عقديّة، والغرض من هذا الأمر هو إجالة الفكر وتسريح النظر في الآيات والآفاق للوصول إلى معرفة أفضل وأوسع وأشمل. وهو وإن كان أمرًا إرشاديًّا؛ لأنّ العقل ينفرد بإدراكه، إلّا أنّه نظير النهي عن الظلم في كونه يحمل جنبة عمليّة.

وتشبه هذه الطريقة في البيان، قوله عزّ وجلّ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱعْتَصَمُوا۟ بِهِۦ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِى رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَٰطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿١٧٥﴾﴾[2]، فإنّ ما تبيّنه هذه الآية هو ـ أيضًا ـ مسألة عقديّة، إلّا أنّ للإيمان بالله والاعتصام به نتيجة وأثرًا عمليًّا، وهو الدخول

---

(1) سورة الرعد: الآية 3.

(2) سورة النساء: الآيتان 174 و175.

في رحمة الله وفضله والهداية إلى صراطه المستقيم.

ومع كلّ ذلك، فإنّ هذا النوع من البيان والاستنتاج لم يُتمسّك به في الفقه، ولم يعقد الفقهاء للبحث في هذا النوع من الآيات بابًا وفصلًا خاصًّا، بل لم يقحموها أصلًا في شيء من استدلالاتهم الفقهيّة.

وأهمّ هذه الموارد: هي تلك الموضوعات العقديّة المصوغة في قالب وسياق لا نظر له إلى المسائل التشريعيّة، ولكنّ مدلول الآيات مأخوذ بحيث يجعل له الصلاحية لأن يستفاد منه حكم شرعيّ. وفي هذه الموارد ثمّة شواهد كثيرة على استناد فقهاء العصور القديمة إلى هذه الطائفة من الآيات، بل الشواهد كثيرة على أنّ المتقدّمين من الفقهاء كانوا يعتبرونها جزءًا لا يتجزّأ من آيات الأحكام.

فمثلًا: في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ ۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسًا ﴿٨٣﴾ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾[1]، يستفيد منها الشيخ الصدوق حكمًا فقهيًّا، إذ نقل عن الإمام الصادق (ع) رواية يستشهد فيها الإمام بهذه الآية الثانية لإثبات جواز الصلاة إلى القبلة في البِيَع والكنائس، وإن كان غير المسلمين من أتباع المذاهب والأديان الأُخرى يصلّون فيها[2]، الأمر الذي يدلّ بوضوح على أنّ آيات العقائد يمكن أن يكون لها أيضًا استعمالات واستفادات فقهيّة.

---

(1) سورة الإسراء: الآيتان 83 و84.

(2) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: حسن الموسويّ الخراسانيّ، دار صعب، دار التعارف، 1401ق، ج1، ص244؛ محمّد بن الحسن الطوسيّ، **تهذيب الأحكام**، 10 مجلّدات، ط 1، طهران، نشر صدوق، 1417ق، ج3، ص237، الحديث 876.

ومن الأمثلة الأُخرى، التي سبق وأن أشرنا إليها، قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ۝ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ۚ﴾[1]، والذي استفاد منه بعض الفقهاء، كالعلّامة الحلّيّ، الحكم ببطلان صوم المرتدّ[2].

واستدلّ[3] ـ أيضًا ـ بأنّ الكافر الأصليّ الذي أسلم أثناء شهر رمضان لا قضاء عليه لما فاته من الصوم بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[4].

وهكذا نعرف أنّ المتقدّمين من الفقهاء استندوا إلى آيات العقائد لإثبات بعض الأحكام الفقهيّة الخاصّة، ولكنّ استقصاء هذه الموارد يستدعي عملًا مستقلًا يخرج بنا عن موضوع البحث، ونكتفي بما ذكرناه منها، إذ نرى فيه كفاية لإعطاء صورة إجماليّة عن أنّ مسألة الاستناد إلى هذا النوع من الآيات كان أمرًا طبيعيًّا ورائجًا بينهم.

3 ـ نماذج من استدلالات أهل السنّة بآيات العقائد:

تحتوي الكتب الفقهيّة والتفسيريّة لأهل السنّة على موارد كثيرة استدلّ فيها أصحابها على الأحكام والمسائل الفقهيّة بآيات العقائد.

ومن بين هؤلاء ـ مثلًا ـ: أبو بكر الرازيّ، المعروف بـ: الجصّاص (ت 370هـ) ففي تفسيره لآية: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[5] ـ التي احتوت العديد من المسائل العقديّة، كملاك

---

(1) سورة التوبة: الآيتان 65 و66.

(2) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج6، ص81.

(3) المصدر نفسه، ص 169.

(4) سورة الأنفال: الآية 38.

(5) سورة الإسراء: الآية 15.

التكليف والعذاب والعقاب وفلسفة بعثة الأنبياء - تعرّض الجصّاص لعدد من المباحث الفقهيّة والأصوليّة، ثمّ قال: «وهذا يدلّ على أنّ من أسلم من أهل الحرب، ولم يسمع بالصلاة والزكاة ونحوها من الشرائع السمعيّة، أنّه لا يلزمه قضاء شيء منها إذا علم؛ لأنّه لم يكن لازمًا له إلّا بعد قيام حجّة السمع عليه»، ثمّ أشار إلى أنّ هذا الكلام بعينه يأتي في كثير من الأحكام الأُخرى[1].

وأيضًا في قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2]، قال: «فيه دلالة على أنّ أوامر الله على الوجوب؛ لأنّه ألزم اللّوم والعقاب لمخالفة الأمر». ثمّ قال: «ومن الناس من يحتجّ به في أنّ أفعال النبيّ (ص) على الوجوب، وذلك أنّه جعل الضمير في أمره للنبيّ (ص)، وفعله يسمّى: أمره، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[3]، يعني: أفعاله وأقواله»[4].

وعند قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ﴾[5]، يقول: «في الآية دليل على أنّ هذه المواضع المذكورة لا يجوز أن تُهدم على من كان له ذمّة أو عهد

---

(1) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص17. وهذه الآية هي إحدى الآيات التي استدلّ بها في بحث البراءة في كتب الأصوليّين الشيعة، إذ استفيد منها قاعدة كلّيّة جعلت معيارًا للتكليف. انظر في ذلك: محمّد كاظم الخراسانيّ، **كفاية الأصول**، ط 1، مؤسّسة آل البيت: لإحياء التراث، 1409ق، ص 331؛ مرتضى الأنصاريّ، **فرائد الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص424.

(2) سورة النور: الآية 63.

(3) سورة هود: الآية 97.

(4) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص201.

(5) سورة الحجّ: الآية 40.

من الكفّار، وأمّا في دار الحرب فجائز لهم أن يهدموها كما يهدمون سائر دورهم»[1].

ومن هؤلاء ـ أيضًا ـ: عماد الدين الطبريّ، المعروف بـ: الكياهرّاسيّ (ت 504هـ)، في كتابه «**أحكام القرآن**»، الذي كثيرًا ما يستنبط ويستدلّ فيه على الأحكام بآيات العقائد، كما في قوله تعالى ـ مثلًا ـ: ﴿مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، الذي استدلّ به على جواز استعمال القياس[3].

أو في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْءَاخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ﴾[4]، الذي قال في شأنه: «فيه دليل على أنّ من حجّ عن غيره، لا يقع الحجّ عن الحاجّ، ومن توضّأ للتبرّد والتنظيف، لا يكون متوضّئًا للصلاة، ولا يصحّ وضوؤه عن جهة القربة شرعًا»[5].

أو في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[6]، إذ استفاد أنّه «يدلّ على صحّة قول أهل الحقّ في أنّه لا تكليف قبل السمع، وأنّه لا وجوب قبل إرسال الرسل»[7].

إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي استند فيها إلى آيات

---

(1) أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص 365.

(2) سورة يس: الآيتان 78 و79.

(3) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 3 و4، ص 355. ولا يخفى، أنّ الهدف من ذكر هذا المورد، وسائر الموارد المشابهة له، هو مجرّد الدلالة على أنّ الفقهاء كانوا يعتنون بهذه الآيات ويتمسّكون بها، مع قطع النظر عن صحّة أو عدم صحّة كلامهم في حدّ نفسه.

(4) سورة الشورى: الآية 20.

(5) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 3 و4، ص 365.

(6) سورة الإسراء: الآية 15.

(7) عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 3 و4، ص 249.

العقائد، ممّا يدلّ على أنّ هذا النوع من الاستدلال كان يُنظر إليه على أنّه أمر طبيعيّ لا بُعد ولا غرابة فيه.

وكذلك، فمن الأشخاص الذين كثر استنادهم إلى هذه الآيات: القرطبيّ، في كتابه: «**الجامع لأحكام القرآن**». فنراه ـ مثلًا ـ في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[1]، ينقل أقوال عدد من العلماء الذين استدلّوا بهذه الآية على عدم صحّة بيع الفضوليّ، فيناقش القرطبيّ في استدلالهم هذا، ثمّ بعد بحث مطوّل له في شأن دلالة الآية، رأى: أنّها لو كانت ناظرة إلى أحكام الدين ومسائله، فمن المسلّم أنّها حينئذٍ تكون دالّة على عدم مؤاخذة أيّ إنسان على أفعال غيره[2].

وفي ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾[3]، يقول: «تمسّك بهذه الآية جماعة من العلماء، منهم: أبو حنيفة والشافعيّ وداود وأحمد بن حنبل، على أنّ الكفر كلّه ملّة واحدة، لقوله تعالى: ﴿مِلَّتِهِمْ﴾، فوحّد الملّة»[4].

ويستفيد من قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[5]، «فيمن طلّق في الشرك ثمّ أسلم: فلا طلاق له. وكذلك من حلف فأسلم، فلا حنث عليه. وكذا من وجبت عليه هذه الأشياء، فذلك مغفور له. فأمّا من افترى على مسلم ثمّ أسلم، أو سرق ثمّ أسلم، أقيم عليه الحدّ للفرية والسرقة. ولو زنى وأسلم،

---

(1) سورة الأنعام: الآية 164.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 7 و8، ص 156 و157.

(3) سورة البقرة: الآية 120.

(4) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص95، في ذيل الآية.

(5) سورة الأنفال: الآية 38.

أو اغتصب مسلمة، سقط عنه الحدّ»[1].

كما يستدّل بآيات كثيرة أُخرى[2]، وهي ـ بغضّ النظر عن المناقشات التي يمكن إيرادها على جهة الدلالة فيها ـ تكشف عن أنّ المفسّرين والفقهاء الذين صنّفوا في مجال آيات الأحكام عند أهل السنّة، كانوا يرون أنّ آيات العقائد لا يمكن قطعها وفصلها ومعاملتها بشكل متميّز عن سائر الآيات، بل كلّ آية لها دلالة على شيء من الأحكام الفقهيّة، هي آية يمكن الاستناد إليها والاستشهاد والاستدلال بها، سواء كانت دلالتها عليه مباشرة أم غير مباشرة. وعليه: فتخصيص آيات الأحكام بعدد محدّد، كخمس مئة آية، أو تسع مئة ـ كحدّ أقصى ـ لا وجه ولا صحّة له.

وهذه الطريقة، تشابه إلى حدٍّ ما، الطريقة التي كان المتقدّمون من فقهاء الشيعة على العمل بها، وبخاصّة أولئك الذين كان لهم اهتمام خاصّ بالقرآن، بحيث كان القرآن هو ما يلجأون إليه في المرحلة الأُولى في مقام استنباط الأحكام الشرعيّة، ليستخرجوا الأحكام من آياتها بعد إعمال التدبّر والتأمّل فيها.

ولا مجال هنا للتطويل وتوسعة البحث أكثر من ذلك، باستعراض كافّة الموارد التي استندوا فيها إلى آيات العقائد، فضلًا عن أنّنا لا نرى حاجةً لذلك، لكون استنادهم إليها ظاهرًا للعيان، فإنّ الذي لا يرتاب فيه أحد هو أنّ فقهاء الشيعة الأقدمين كان لهم عناية بالغة بالقرآن ويمكن مشاهدة آثار حضور القرآن في استنباطاتهم الفقهيّة بشكل بارز ومكثّف.

---

(1) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج7، ص402، في ذيل الآية.

(2) انظر: سورة النمل: ذيل الآية 60؛ سورة الحجّ: الآية 40؛ سورة الإسراء: الآية 30.

الفصل السابع

الأخلاقيّات في آيات الأحكام

تمهيد بمثابة المدخل

كثيرة هي الأسئلة التي يمكن أن تطرح بين يدي البحث عن الاستفادة الفقهية من الآيات ذات البعد الأخلاقيّ في القرآن الكريم. ومن أهمّ هذه الأسئلة ما يأتي: ما المقصود من الآيات ذات البعد الأخلاقيّ؟ وما هو الحدّ الفاصل بين الفقه والأخلاق؟ وما الذي يميّز أحدهما عن الآخر؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي يطول بنا المقام لو أردنا استعراضها جميعاً؛ ولذلك سوف نكتفي بالأهم ونؤجّل البحث في المهمّ.

يميّز علماء القانون وعلماء الأخلاق بين العلمين بأنّ قواعد الأوّل لها ضمانة تنفيذية، بخلاف قواعد العلم الثاني ومبادئه فإنّها متروكة لضمير الإنسان الأخلاقيّ. ولكنّ هذا التمييز لا يصحّ اعتماده في مجال الفقه فإنّ كثيراً من الأحكام الفقهيّة يُترك الالتزام بها إلى ضمير المكلّف الأخلاقيّ ولا يتدخّل قانون العقوبات في الدنيا للإلزام بها. ومن هنا نجد أنّ عدداً من الباحثين حاولوا وضع حدٍّ فاصلٍ بين العلمين، يمكن استعراض أهمّها في ما يأتي:

أ - إنّ البحث عن أحكام أفعال الجوارح هو فقه، والبحث عن أحكام الجوانح هو أخلاق.

ب ـ التمييز بين العلمين على أساس مصدر المعرفة؛ أي أنّ القواعد والأمور الفقهيّة لا تعرف إلا بالرجوع إلى الشريعة، وأمّا المبادئ الأخلاقيَّة فإنّها تعرف بالرجوع إلى العقل العمليّ الذي يكشف عن الحسن والقبح.

ت ـ مبادئ الفقه وقواعده تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والظروف والأحوال، بخلاف علم الأخلاق فإنّ نتائجه لا يطرأ عليها تغيير ولا تبديل.

ث ـ التمييز بين العلمين على أساس الهدف والغاية فالأخلاق والأخلاقيَّات تهدف إلى تربية الإنسان وتهذيب نفسه، وأما الفقه فإنّه لا يسعى وراء هذا الهدف بالضرورة؛ بل كلّ ما يهمّه هو الالتزام بالقاعدة وتطبيقها.

ولسنا نوافق على أنَّ هذه المعايير حاسمة للفصل بين الفقه والأخلاق، ولكنّها تنفع بلحاظ قدرتها على إعطاء المسألة صفة المسألة الفقهيّة تارة أو الأخلاقيَّة أُخرى، إلَّا أنَّه لا يقتضي منع المسائل الأخلاقيَّة من أن تكتسب الصبغة الفقهيَّة عندما تكون واردة في قالب القانون والحكم، كما لا يمنع المسائل الفقهيَّة من أن تكتسب الطابع الأخلاقيّ عندما تكون في حلّة المبادئ والقيم.

وعلى أيّ حال، يتميّز الخطاب الأخلاقيّ في القرآن بأنَّه إخباريّ يغلب عليه الترغيب والحثّ، ومن ذلك هذان الموردان: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٣٢ وَٱلَّذِينَ هُم بِشَهَٰدَٰتِهِمْ قَآئِمُونَ ۝٣٣ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٣٤﴾[1]. ولكنّ هذا لا يمنع من ورود بعض الآيات الفقهيَّة بهذا اللسان ولحن الخطاب.

(1) سورة المعارج: الآيات 32 ـ 34.

ولأهمية الآيات الأخلاقية في القرآن الكريم ودورها في الفقه نصرّ على إدراجها في دائرة البحث الفقهيّ حتى لو أدّى ذلك إلى زيادة أبواب أو مسائل جديدة في الفقه الإسلاميّ. وتظهر أهميَّة هذا الصنف من الآيات في الفقه بالنظر إلى ما يأتي:

أ - إنَّ الأمور المطلوبة أخلاقيّاً هي أمور اختياريّة تترتّب على مجموعة من الأفعال التي يمكن أن يتوجّه إلى المكلّف الأمر بها والنهي عنها، وهذه السمة تعطيها بعدًا فقهيًّا يمكن استثماره في الفقه.

ب - إنَّ إدخال الأمور الأخلاقية في دائرة البحث الفقهيّ يعطيها، صبغة الوضوح والصراحة، ويعفيها من حالة المرونة التي قد تغري بعدم الالتزام.

ج - إن بعض القضايا الأخلاقية التي وردت في القرآن الكريم، يمكن تحويلها إلى قواعد فقهيَّة تُستثمر في أكثر من باب من أبواب الفقه الإسلاميّ. ومثل هذا كثير في القرآن الكريم، وتكفينا الإشارة إلى آيات الوفاء بالعهد كنموذج لما ندّعيه.

خصائص التعاليم الأخلاقيَّة في القرآن:

تمتاز التعاليم والقيم القرآنية التي أكَّدها القرآن عن ما كان سائدًا قبل الإسلام من تعاليم بمجموعة من الخصائص نشير إليها في ما يأتي، ولو بشكلٍ سريعٍ:

أ - ارتباطها على مستوى التأسيسي بالإرادة التشريعية الإلهيَّة؛ وذلك أنَّ الله تعالى أقرّ مجموعة من التعاليم لم تكن موجودة قبل الإسلام.

ب - الإطلاق وعدم الارتباط بالواقع المعيش، فقد كانت القواعد

الأخلاقيَّة قبل الإسلام مستوحاةً غالباًمن واقع المجتمع القبليّ، بخلاف مرحلة ما بعد الإسلام حيث أخذت القيم والتعاليم الأخلاقيَّة طابعًا إنسانيًّا يتجاوز القبيلة والانتماء القبليّ.

ج - عدم القطيعة الكاملة مع الماضي، وتتجلَّى هذه الخصوصيَّة في التعاليم الأخلاقيَّة التي أقرّها الإسلام واعترف بها، وذلك في كلِّ ما كان حسنًا وإنسانيًّا في مرحلة ما قبل الإسلام، فلم يُدِنْ الإسلام بكلِّ تفاصيلها بل أقرّ بعض الآداب والعادات بشكلٍ انتقائيٍّ يتناسب مع منظومة القيم الجديدة التي أتى بها.

المبحث الأوّل

الإشكالات المثارة على الأحكام الأخلاقيّة في القرآن

توقّف بعض العلماء في مسألة استنباط الأحكام من القضايا الأخلاقيّة، وفي أخذها من التوجيهات والإلزامات المبدئيّة الواردة في القرآن، وبعضهم وإن لم يكن يصرّح بذلك، إلّا أنّه عمليًّا كان يمتنع عن تخصيص المسائل الأخلاقيّة بفصل مستقلّ من كتبه وأبحاثه، ولعلّ السبب في ذلك هو تلك الشبهات التي أُثيرت على الاستدلال بآيات الأخلاق في مجال الاستنباط الفقهيّ، مضافًا إلى مجموعة من الأسباب التي أُخذت بالاعتبار.

ونحن قد أشرنا إلى بعض هذه الأسباب في المباحث المتقدّمة، من قبيل: دعوى أنّ الفقه ـ مثلًا ـ لا نظر له إلّا إلى أعمال الإنسان التي يقوم بها بجوارحه، ولا يشمل أعماله الباطنيّة والقلبيّة، أو دعوى أنّ الفقه علم يستنبط من مصادر مقرّرة هي الكتاب والسنّة، وأمّا الأخلاق فمُدرك بالعقل، الذي يحكم فيه ـ حتى من قبل ورود الشرع، بل حتى لو لم يرد الشرع أصلًا ـ بالحسن تارةً أو القبح أُخرى، فلا مجال للاستنباط فيه، إذ لا تكليف شرعيّ فيه أصلًا،

إلى غير ذلك من الشبهات والأسباب التي عرفنا ـ بشكل موجز ـ جوابها، وهو أن يُقال: إنّ هذه الشبهات المطروحة لا يمكن أن تكون مانعًا من الاستناد إلى آيات الأخلاق، وإنّ الطريقة التي اتّبعها الفقهاء في أبحاثهم، وفي اختيار بعض المواضيع الأخلاقيّة، كإعانة الظالم، والعدالة، وحرمة الغيبة، أو بعض المسائل الأخرى التي طرحوها في كتاب المكاسب المحرّمة، تعدّ دليلًا على عدم صلاحيّة هذه الشبهات عندهم للمنع من الاستناد إلى آيات الأخلاق والاستفادة منها فقهيًّا.

وفي هذا السياق، تُثار بعض الشبهات والإشكالات الأُخرى، التي لو تمّت لشكّلت عائقًا من إدراج آيات الأخلاق في مجموعة الآيات الفقهيّة، فلا بدّ لنا من التعرّض لها، وبيان الجواب عنها تفصيلًا.

الإشكال الأوّل:

إنّ الموضوعات المأخوذة في القضايا الأخلاقيّة هي من قبيل العناوين الانتزاعيّة. وأمّا المفاهيم الماهويّة والعناوين الأوّليّة، فالسبيل الوحيد لها لكي تندرج في موضوع هذه القضايا، وبالتالي: لكي تكون مشمولة لحكمها هو أن يتوسّط لإدخالها في الموضوع واحد من العناوين الانتزاعيّة.

ولنأخذ مثالًا على ذلك: موضوع العدل، والتعابير المشابهة له، كالقسط ونحوه، ففي مثل هذه الموضوعات، ليس للمفاهيم الأخلاقيّة ماهيّة خارجيّة وواقع عينيّ، وإنّما جيء بها في القرآن الكريم بعنوان مفهوم انتزاعيّ؛ لأنّ العدل ـ مثلًا ـ هو بمعنى اتّخاذ الموقف الصحيح، وأداء الفعل في مكانه المناسب، ورعاية حقوق الآخرين. كما إنّ مفاهيم كالظلم، والفسق، والفجور، هي من هذا

القبيل أيضًا. فهي لذلك تعدّ من العناوين الكلّيّة والمفاهيم العامّة، وعلى أساس نظرتنا إليها نقيّم الأفعال ونزنها، فنصفها بالحقّ والعدل تارة، أو بالباطل والظلم تارة أُخرى.

وهذا على خلاف مفاهيم أُخرى، كالكذب والغيبة والتهمة، التي ليس لها جنبة انتزاعيّة، وإنّما نأخذها بوصفها أمورًا ملموسة ومشهودة في الخارج. وأوضح من هذه المفاهيم: مفاهيم من قبيل: احترام المؤمن، وإصلاح ذات البين، والتواضع، والإسراف، والإيذاء، وطلب الجاه والسلطة، والحسد، والحيلة، والنميمة، فإنّها كلّها مفاهيم ذات واقع خارجيّ محدّد، والمجتمع يشعر بها ويدركها بشكل محسوس وملموس.

وقد يُقال هنا: إنّ هذه المفاهيم ـ هي بدورها ـ مفاهيم ذات جنبة انتزاعيّة؛ لأنّ ما يقع في الخارج إنّما هو الأفعال التي يقوم بها الإنسان، ككونه يقول ويتلفّظ، أو يهزّ برأسه، أو يقوم ويقعد، وهذا كلّ ما يفعله، وإنّما أنتم من تنتزعون لأفعاله هذه عناوين من قبيل: الكذب أو التهمة أو الحسد أو النميمة أو التواضع أو الصبر أو الاستقامة... إلخ.

فهذه الأعمال الخارجيّة إذًا تقع مصاديق لتلك القضايا الأخلاقيّة، على الرغم من وجود تفاوت واختلاف بين هذه الموارد التي هي في الواقع مصاديق محدّدة للقضايا الأخلاقيّة، وبين تلك الموارد التي تنتزعونها أنتم من أعمال المكلّف خارجًا، كالعدل والظلم، أو الحقّ والباطل، ونحو ذلك.

ومن الأمثلة الأُخرى لذلك أيضًا: العناوين التي تحكي الأهداف الأخلاقيّة، كمفاهيم الفوز، والسعادة والكمال، التي هي، وفي عين مطلوبيّتها الذاتيّة، منتزعة من الأفعال الخارجيّة أيضًا، فمثلًا: من مجموع أفعال الإنسان وأعماله وتصرّفاته وحياته الشخصيّة يُعرف كونه

سعيدًا، بمعنى: أنّه واجد لخصوصيّة توصله إلى السعادة المنشودة. كما إنّ كونه شقيًّا إنّما يُعرف من خلال مجموع تصرّفاته وحركاته، بمعنى أنّها تكون مؤشّرًا على أنّ هذا الشخص قد ضلّ الطريق وبلغ حافّة الهاوية.

ومن الأمثلة الأُخرى على المفاهيم الانتزاعيّة، مفهوما الهداية والضلالة، فإنّهما يُعرفان ـ أيضًا ـ على أساس مجموعة الأفعال والتحرّكات التي يقوم الشخص بها، فإذا كانت الأفعال الصادرة عنه تبلغ به إلى المقصد والغاية، وتضعه على الطريق الصحيح، فهو إذًا مهتدٍ، وإلّا، كان ضالًا. ولذلك، لا نجد فرقًا بين هذين المفهومين وبين المفاهيم الانتزاعيّة.

وفي القرآن كثيرٌ من الأحكام التي تبتني على هذه العناوين الكلّيّة، ولا يمكن إدخالها في حيّز الفقه، أو إصدار أحكام في موردها، كما كان ذلك ممكنًا في سائر الأبواب من العبادات والمعاملات؛ لأنّ ما يبحث عنه الفقه إنّما هو المسائل الراجعة إلى إحدى مقولتَي: (يجب)، أو (لا يجب)، والعناوين الانتزاعيّة لا ترجع إليهما، ولا تقبل شيئًا منهما.

والجواب:

إنّ ما هو مصبّ النظر والاهتمام في البحث عن آيات الأحكام إنّما هو المفاهيم الأخلاقيّة التي تكون متعلّقًا لفعل خاصّ أو لتركٍ كذلك، أو فقل: المفاهيم التي تقع بنحو معيّن محلًّا للأمر أو النهي. نعم، في بعض الأحيان، يمكن أن يكون محلّ هذا الفعل، وموضع تعلّق التكليف، هو ذهن الإنسان وضميره، فيُقال للمكلّف ـ مثلًا ـ: هذا العمل الخارجيّ الذي تقوم به لا ينبغي أن تقصد به الرياء، ولا أن تشرك فيه أحدًا مع الله عزّ وجلّ، ولا أن تنوي به الإفساد أو

المكر أو الخديعة، ويجب في هذا العمل أن يكون صادرًا عن نيّة صادقة وحَسَنة ومخلصة، ونحو ذلك... إلخ.

وفي هذه الحالة، فإنّ الصلاة وإن كانت أمرًا خارجيًّا، إلّا أنّها مع ذلك، يكون لها في الذهن أحد وصفين: فإنّ المكلّف تارة يأتي بها خالصة ومخلّصة لله تعالى، من دون أن يقصد بها أيّ هدف أو غرض آخر. وأُخرى على العكس من ذلك، إذ يأتي بها قاصدًا أهدافًا دنيويّة، كالرياء والسمعة والتظاهر بها أمام الآخرين. وحينئذٍ، فلا مانع من أن يكون الأمر أو النهي متعلّقًا بأمر ذهنيّ.

وقد يكون المحلّ الذي يتحقّق فيه العمل هو عالم الخارج، لا الذهن، ويكون الداعي إلى إيجاده فيه هو إرادة الإنسان واختياره نفسهما، ويكون الشوق الأكيد هو الباعث على تحقيقه وإيجاده خارجًا. وفي هذه الحالة أيضًا، يصدق على العمل المتحقّق خارجًا أنّه عمل أخلاقيّ، من دون أن يكون ثمّة ما يمنع من ترتّب حكم فقهيّ عليه.

وبهذا يتّضح: أنّ ما تتناوله أحكام القرآن إنّما هو المسائل التي تؤول إلى إحدى مقولتي: ينبغي أو لا ينبغي. نعم، يخرج عن حيّز البحث والاهتمام الفقهيّ كلّ ما لم يكن له واقعيّة عينيّة أصلًا، لا ذهنًا ولا خارجًا، ممّا لا مجال لأن يتعلّق به التكليف بشكل مباشر. كما تخرج عنه أيضًا المفاهيم الأخلاقيّة العامّة أو التي لها طابع توصيفيّ، وذلك كمفاهيم الفوز والفلاح والسعادة، ونحو ذلك.

وبعبارة أُخرى: فإنّ المقولات الأخلاقيّة التي من قبيل: الهداية والضلالة والإطاعة والعصيان، ونحوها من المفاهيم، ليس لها حيثيّة تكليفيّة ـ أخلاقيّة، بل هي خارجة عن ذلك، لتندرج بنفسها في دائرة التقييمات والمفاهيم الأخلاقيّة المحضة، ذلك أنّ الشخص لا يتّصف بالهداية إلّا بلحاظ سيره على الطريق إلى الله، ولا يتّصف بالضلالة

إلّا في صورة مخالفته، كما إنّه لا يوصف بالإطاعة أو العصيان إلّا بلحاظ موافقة أعماله أو مخالفتها لأوامر الله تعالى ونواهيه. وكذلك فلا يعبّر في حقّه بالسعادة أو الشقاء إلّا بملاحظة نتائج أفعاله وأهدافها. وبناءً على ذلك، تكون هذه المفاهيم والمقولات ذات جنبة أخلاقيّة محضة، فتخرج بذلك عن دائرة البحث حول الأحكام، فما ورد منها في القرآن الكريم فلا يستفاد منه في المجال الفقهيّ، بل حتى بعض التعابير من قبيل الخير والشرّ (والتي تدلّ على معانٍ ترجع إلى المستوى الثاني المتقدّم) ينبغي أن تكون خارجة هي أيضًا عن حيّز البحث الفقهيّ. وأمّا المباحث الأخلاقيّة التي تقع في طريق الاستنباط، فإنّما هي المواضيع العائدة إلى المستوى الأوّل، والتي تحكي عن ثبوت أحكام أخلاقيّة على عناوين خارجيّة ومصاديق محدّدة ومشخّصة، ولأنّها كذلك، فلا يترتّب على وقوع آيات الأخلاق المتضمّنة لهذه الأحكام في طريق الاستنباط أيّ محذور أو إشكال. وهكذا تتحوّل هذه الآيات، نظرًا إلى الموضوعات التي تشتمل عليها، إلى أحد مصادر الفقه ومنابعه.

الإشكال الثاني:

الشبهة الأُخرى التي تُثار في مجال توسعة أحكام القرآن، هي أنّ الأحكام الأخلاقيّة تتمتّع بمزية خاصّة، وهي: أنّها تمنع علماء الحقوق من بيانها بشكل تفصيليّ وحقوقيّ، وتتحوّل هذه المزية في الحقيقة لكي تكون مانعًا من التفصيل والتفريع الأخلاقيّ، فكلّ من يرغب في النظر إلى هذه التوجيهات الأخلاقيّة بالحكم عينه، فإنّه سيواجه بهذه المشكلات والموانع.

وبعبارة أُخرى: فإنّ الأحكام الأخلاقيّة مجعولة بحيث تترافق دائمًا مع الفطرة الأخلاقيّة للإنسان، وللناس العاديّين أيضًا قدرة على

الوصول إلى درجات عالية من الإدراك والمعرفة في ما يتعلّق بالأحكام الأخلاقيّة وتمييز الأمور الجيّدة من السيّئة. وفي هذه الصورة، فلا تبقى حاجة إلى بيان الأحكام وتوضيحها، بل كلّ إنسان يعود إلى ضميره الحيّ ووجدانه وفطرته السليمة يتمكّن من معرفة وظائفه الأخلاقيّة بشكل جيّد، ويسير باتّجاهها، ويعمل بها باقتضاء من طبيعه نفسها، وهذا ما يؤكّد عليه القرآن الكريم وفي آيات عدّة، قال تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾[1]، وقال في موضع آخر: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾[2].

وفي هذا المجال، يؤكّد المفسّرون على أنّ المراد البصيرة في العقل والعمل ورؤية القلب والإدراك الباطنيّ، وأنّ هذه الآية تندرج في سياق الآيات المتقدّمة عليها، والتي هي ناظرة إلى أعمال الإنسان[3]. كما تصرّح الآيتان الأخيرتان بأنّ الله تعالى هو من ألهم الإنسان كلًّا من تقواه وفجوره[4]. ولذلك، فإنّ التمييز بين الخير

---

(1) سورة القيامة: الآيتان 14 و15.

(2) سورة الشمس: الآيتان 7 و8.

(3) انظر على سبيل المثال: محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج20، ص106؛ محمد الصادقيّ، **الفرقان في تفسير القرآن**، 30 مجلّدًا، بيروت، دار البلاغة، وطهران، موسسه فرهنگ اسلامى، 1370هـ ش، ج29، ص278.

(4) في تفسير الميزان، يفسّر العلّامة الطباطبائيّ هذه الآية الشريفة بقوله: «وبالجملة، المراد أنّه تعالى عرّف الإنسان كون ما يأتي به من فعل فجورًا أو تقوى، وميّز له ما هو تقوى ممّا هو فجور»، ثمّ يذكر بعد ذلك أنّ في الآية إشارة إلى أنّ إلهام الفجور والتقوى، وهو العقل العمليّ، من تكميل تسوية النفس، فيكون من نعوت خلقتها. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج20، ص297 و298).

والشرّ أمر سهل، وباستطاعة كلّ واحد منّا أن يميّز بعقله الفعل القبيح من الفعل الحسن، وهذا التمييز العقليّ لا يقف عند حدّ معرفة كلّ منهما فقط، بل العقل بعد أن يميّز بينهما يوجّه أوامره للإنسان بأن يرتكب الحسن من الأفعال، ويجتنب القبيح. وعليه: وبعد أن كان العقل قادرًا على التمييز بين الحسن والقبيح، وبعد أن كانت فطرة الإنسان ووجدانه يرشدانه إلى اتّخاذ المواقف والخيارات الصحيحة، فلا تبقى حاجة أصلًا للتفصيل والتوضيح.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو أنّه إذا كان الأمر كذلك، ولم نكن بحاجة للبيان والتوضيح والتفصيل، فما لنا نجد القرآن يصرّح ببعض الأحكام الأخلاقيّة ويؤكّد في غير مورد من آياته على كثيرٍ من الموضوعات الأخلاقيّة؟

ويمكن الجواب: بأنّ ذكر القرآن الكريم للأحكام الأخلاقيّة يكتسب أهمّيّته من جهتين:

1 ـ أنّ بيان القرآن للحكم الأخلاقيّ، مضافًا إلى أنّه يُعدّ إمضاءً له وتقريرًا لمشروعيّته، فإنّه يعطي الحكم الأخلاقيّ مقبوليّة ووجاهة، تؤدّيان بالشخص إلى التوجّه نحو العمل الأخلاقيّ والحسن عن طيب خاطر، فإنّ الأخلاق لـمّا كانت ـ كما ذكرنا ـ تتمحور حول مركز هو الله تعالى وإرادته المطلقة، كان بيان القرآن للحكم الأخلاقيّ موجبًا لحدوث شوق ورغبة أكبر في نفس الشخص تجاه القيام بالفعل، وهو ما يؤدّي بالنتيجة إلى تضاعف ما لهذا الحكم من التأثير على الصعيد الروحيّ والمعنويّ.

2 ـ أنّ مدركات العقل العمليّ ليست كلّها بالغة حدّ التمام والكمال، بل إنّ بعض أحكام العقل تعدّ ناقصة وتفتقر إلى الشفافيّة والوضوح. ومن هنا، جاءت الأحكام الأخلاقيّة في

القرآن لتتعامل، وفي موارد كثيرة، مع التفاصيل والجزئيّات، كالابتداء بالسلام[1]، وآداب الحديث[2]، وحسن التعامل مع الجيران[3]، وآداب المجالسة[4]، ومسألة الإصلاح بين الناس[5].

أضف إلى ذلك: أنّ العادات والتقاليد والعناصر الوراثيّة والبيئة والمحيط ومكان العمل وغير ذلك من العناصر والأحوال، كثيرًا ما تشكّل مانعًا وحجابًا يحول دون الوصول إلى معرفة دقيقة بالأحكام الأخلاقيّة، ويمنع من إدراكها بشكل صحيح، ومن مختلف جوانبها، كما أنّ الانشغالات المادّيّة والحياتيّة للإنسان، والانغماس في الدنيا، تشكّل حجابًا ثقيلًا يغشى القلب ويمنع الضمير من رؤية الحقّ واختيار الأعمال الحسنة، وتصعّب عليه عمليّة اتّخاذ القرارات والمواقف الصائبة. ومن هنا تدعو الحاجة إلى أن يذكّر القرآن بهذه الأمور، كما يقول أمير المؤمنين (ع) في بيان أهداف بعثة الأنبياء (ع) «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دفائن العقول»[6]. وهذا التذكير للإنسان بما نسيه من نعم الله، وهذه الإثارة لدفائن عقله، تعدّ ـ في الواقع ـ من أهمّ النكات والأسباب التي يمكن أن تُذكر في فلسفة ذكر الدين وتعرّضه للأمور الأخلاقيّة.

وبهذا نعرف أنّ تعرّض القرآن لبيان عدد من المسائل الأخلاقيّة،

---

(1) انظر: سورة الأنعام: الآية 134.

(2) انظر: سورة الحجرات: الآيات 2 ـ 4.

(3) انظر: سورة النساء: الآية 36.

(4) انظر: سورة النساء: الآيات 36 و69 و140.

(5) انظر: سورة البقرة: الآية 224؛ سورة النساء: الآيات 114 و128.

(6) **نهج البلاغة**، الخطبة 1، المقطع الثالث.

لا يعني أنّه قد ساق هذه المسائل لغرض بيان الأحكام، وتفصيل الجزئيّات التكليفيّة والقانونيّة، بل كلّ ما أراده القرآن من خلال ذكره لها هو أن يضفي عليها المقبوليّة والوجاهة، وأن يذكرها ويذكّر بها، لترتفع بذلك الغشاوة وتزول الحجب عن قلب الإنسان وعقله، فيعود إلى فطرته، ويصغي إلى نداء وجدانه وضميره. وبناءً على ذلك، فلا تبقى حاجة أصلًا للأحكام الأخلاقيّة وتفصيلات مواردها، فإنّ الأنبياء إنّما جاؤوا بالآيات البيّنات لرفع الصدأ والرين عن القلوب، قال الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[1].

وإذا كان القرآن يكرّر ذكر المسائل الأخلاقيّة، فليس لأنّه في مقام بيان الأحكام الأخلاقيّة، كما كان في مقام بيان الأحكام العباديّة والجزائيّة والحقوقيّة ومسائل الإرث وغير ذلك.. لوضوح أنّ القرآن لو لم يبادر بنفسه إلى ذكر أحكام هذه المذكورات وتفصيلها، لما كان للإنسان سبيل إلى تشخيص حكمها، ولا إلى معرفة تكليفه ووظيفته تجاهها، وأنّه ماذا عليه أن يفعل في باب العبادات ـ مثلًا ـ ؟ أو كيف يجدر به تقسيم الطبقات في الإرث؟ أو على أيّ أساس ينبغي له أن يُقيم الحدود ويؤدّي الديات؟ أو أنّه ما هو شكل الوظيفة التي ينبغي أن تُراعى في أحكام الزواج والطلاق والقصاص... إلخ؟ ولا سبيل للعقل إلى معرفة وتشخيص شيء من ذلك كلّه، كما إنّ الطرق والأساليب العقلائيّة مختلفة ومتفاوتة في ما بينها، فقد كان لكلّ مجتمع عاداته وأعرافه ومرتكزاته وأنظمته الحقوقيّة الخاصّة التي كان يعمل بها. وهذا بخلاف الأحكام الأخلاقيّة، فإنّها تمتاز بهذه الخصوصيّة، وهي أنّ الحسن والقبح فيها قد بلغا من الوضوح درجة عالية بحيث كانا قابلين لأن يُدركا حتى من قبل أن يرد بيان من

(1) سورة المطفّفين: الآية 14.

الشارع فيهما، فحتى إنسان ما قبل الشرع كان يميّز الفرق جيّدًا بين الحسن والقبيح، فلا حاجة بعد ذلك أصلًا إلى تفصيل هذه الأحكام وبيانها.

والجواب:

إنّ كون الأحكام الأخلاقيّة ـ في معظمها ـ من المسائل الفطريّة، ومن المسائل القابلة لأن تُدرك من ناحية العقل، والتي يرشد الشرع إليها، هو أمر لا يمكن إنكاره، إلّا أنّه من الواضح أنّه ليس كلّ إرشاد عقليّ نحو الشيء يكون موجبًا لحدوث الشوق الأكيد في نفس المكلّف تجاهه، ولا يكون مقتضيًا لإلزامه بالإتيان بهذا الشيء من الخارج، بل لا تكون الإلزامات الخارجيّة كذلك إلّا إذا كانت توفّر الأرضيّة والأجواء المناسبة للقيام بالفعل، وبخاصّة إذا كانت هذه الإلزامات تترافق مع الوعد والوعيد والتطميع بالجنّة والتهديد بالنار، وبخاصّة لو كان لسان هذه الإلزامات لسانًا قاطعًا يقدّم من التدابير ما يضمن إجراء ذلك الفعل وقيام المكلّف به، كتهيئة الأجواء العامّة المساعدة على ذلك في المجتمع، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعشرات العناوين الأُخرى غير ذلك.

إنّ هذا الذي نراه في كثير من الآيات من الدلالة على أنّ الجنّة والثواب متوقّفان على القيام بالأعمال وأدائها مع مراعاة شروطها بشكل دقيق، أو على أنّ حُسن القيام بالعمل والإتيان به مع رعاية شروطه هو من موجبات نيل العناية الإلهيّة واكتسابها، كما في مثل: خشية الله، وإعطاء الصدقات، وصون العفّة، والصدق والأمانة[1]، وكذلك ما نراه من أنّ القرآن في بعض آياته يعمد إلى تقديم ما يشبه

(1) انظر: سورة المؤمنون: الآيات 1 ـ 7.

الفهرس للأعمال الأخلاقيّة التي نتيجتها المغفرة والأجر العظيم[1]، كلّ ذلك، ما هو إلّا دليل على أنّ الإنسان يحتاج، وراء ما لديه من الإدراك العقليّ، إلى عوامل خارجيّة أُخرى تحفّزه على القيام بالفعل، وتولّد في نفسه الشوق إليه، وبالتالي: تلزمه بالتحرّك نحو الإتيان به. ومن هنا يقسّم أمير المؤمنين (ع) الناس على أساس نوعيّة عبادتهم إلى أقسام ثلاثة: فقوم عبدوه عبادة التجّار، وقوم عبدوه العبيد، وآخرون كانت عبادتهم عبادة الأحرار[2]. فكلّ طائفة من هؤلاء تعمل على قدر إدراكها ومعرفتها، وكلّ واحد من هؤلاء يصل إلى النتيجة التي تتناسب مع مقدار سعيه وعمله. ومن هنا، فلا يصحّ لنا القول إنّ إدراك العقل للأخلاق، وقدرته على التمييز بين حسنها وقبيحها، يكفي في مقام إلزام الناس بمتابعة هذه الأخلاق، كيف؟! ونحن نعلم بأنّ الصبغة التي تغلب على عبادة عامّة الناس إنّما هي صبغة الرغبة في الثواب وطلب المنفعة، وهي ليست ممّا يقتضيه العقل.

نعم، من الممكن أن يكون كثير من التكاليف الأخلاقيّة في القرآن قد بُيِّن بطريقة يُستفاد منها الإلزام والحتميّة، إلّا أنّ بيان القرآن نفسَه لها، ولو كان لا يخرج عمّا يُسمّى في الاصطلاح الفقهيّ: الاستحباب، لهو كفيل بأن يرشد نحو الالتزام بما أدركه العقل منها، وكافٍ في مقام الحثّ عليها المطلوب لكي يسرّع في إقدام المكلّف نحو القيام بالفعل.

إنّ الحثّ والترغيب في القيام بعمل أخلاقيّ ما، لو تحوّل إلى أمر استحبابيّ أكيد، لشكّل في مفهوم الثقافة والتربية الإسلاميّة وأدبيّاتها نوعًا من الإلزام الخاصّ للمكلّف، هو نوع الإلزام الذي لا

(1) انظر: سورة الأحزاب: الآية 35.

(2) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، ص 237، الحكمة، رقم 237.

يترتّب على مخالفته عقاب، بحيث لو لم يكتسب هذا العمل مثل هذه الشرعيّة، لكانت الأرضيّة التي تحفّز المكلّف على الإتيان به أضيق، ولكان الميل نحو القيام به بدرجة أضعف وأقلّ.

وبناءً على ذلك، فعلى الرغم من أنّ الإنسان يمتلك درجة عالية من المعرفة والإدراك بالحسن والقبيح، وعلى الرغم من أنّ أحكام القرآن الأخلاقيّة تترافق مع فطرة الإنسان، إلّا أنّ هذا ـ لوحده ـ لا يكون كافيًا لدفع الأفراد إلى السير والتوجّه نحوها، بل الخطوة اللّازمة لذلك هي إضفاء اللّون الشرعيّ على هذه المعارف، وإعطاؤها درجة من المقبوليّة والوجاهة في المجتمع والبيئة والمحيط. وهذا يفترض عدم صحّة الدعوى القائلة بأنّه لا حاجة إلى بيان القرآن لهذه الأحكام الأخلاقيّة، ولا حاجة إلى إضفائه جنبة الحكم والتكليف عليها.

ومن ناحية أُخرى، نرى من اللّازم أن يُصار إلى تنقيح هذه التكاليف الأخلاقيّة لتعيين ما ينتمي إليه كلّ منها من الأقسام الأربعة، أعني: الواجب والمستحبّ والحرام والمكروه، وفي هذا السياق، يتوجّب على الفقيه أن يتوجّه إلى نحو دلالة الآية، ليشخّص حدود ما يمكن أن يُستفاد منها، وهو عمل يتطلّب نوعًا من العمل وبذل الجهد الفقهيّ.

ولمّا كانت التكاليف الأخلاقيّة تتفاوت وتختلف باختلاف حالات الإنسان، فإنّ التعامل معها بحاجة إلى الفحص عن الحكم والموضوع من مختلف الجوانب والأبعاد، فمثلًا: في الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمۡ تَفَسَّحُواْ فِي ٱلۡمَجَٰلِسِ فَٱفۡسَحُواْ يَفۡسَحِ ٱللَّهُ لَكُمۡۖ...﴾[1]، إشارة إلى استحباب التفسّح في المجالس، ومعلوم أنّ

(1) سورة المجادلة: الآية 11.

للتفسّح صورًا وحالات مختلفة، تختلف باختلاف الأفراد والأحوال، ككون الشخص مدعوًّا إلى المجلس أو غير مدعوّ، أو ككون حضوره في المجلس ملائمًا أم غير ملائم، أو غير ذلك من الحالات والصور المتباعدة، والتي لا معنى للحكم بحُسن التفسّح في بعضها، كما لو كان التفسّح مؤدّيًا إلى انفراط عقد المجلس، أو كما لو كان يتسبّب بمشاكل للحاضرين. وهذا بخلاف ما لو كان ترك التفسّح صادرًا عن عمد وقصد إلى الإهانة والسخرية وإلحاق الأذى، فإنّه يكون محرّمًا والحالة هذه. وكيف كان، فالمقصود أنّ جميع هذه الحالات والصور تجب مراعاتها في هذه المسائل الأخلاقيّة، ويجب أن تؤخذ جميع جوانب المسألة وأبعادها بعين الاعتبار، ليتسنّى بعد ذلك أن يتمّ تناولها من الزاوية الفقهيّة، وأن تترتّب عليها أحكامها المختلفة.

ومثال آخر على ذلك: مسألة التكبّر، إذ نجد في القرآن العديد من الآيات التي تتحدّث عن الكبر والغرور. بل إنّ بعض الآيات تعرّف هذا المفهوم بوصفه أحد العناصر والمكوّنات الأساس والمهمّة في البناء المعنويّ للكفر، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسۡتَكۡبَرُوٓاْ إِنَّا بِٱلَّذِيٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿بَلَىٰ قَدۡ جَآءَتۡكَ ءَايَٰتِي فَكَذَّبۡتَ بِهَا وَٱسۡتَكۡبَرۡتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[2][3]. إلّا أنّ القدر المسلّم أنّ قسمًا من هذه الآيات التي تناولت هذا المفهوم تحدّثت عنه في ما يرتبط ـ على وجه التحديد ـ بكيفيّة التعاطي الفرديّ بالنسبة إلى الآخرين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ

---

(1) سورة الأعراف: الآية 76.

(2) سورة الزمر: الآية 59.

(3) في ما يتعلّق بهذه الطائفة من الآيات وعلاقتها بالبنية الداخليّة لمفهوم الكفر، انظر: إيزوتسو توشهيكو، **مفاهيم اخلاق دينى در قرآن**، مصدر سابق، ص 177.

لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾[1]، وغيره من الآيات التي ورد فيها تصريح بألفاظ كـ: «التكبّر» و«الكبر»[2]. ونلاحظ أنّ هذه الطائفة من الآيات تتناول هذه المسألة المذكورة من جوانب مختلفة: منها: الخطورة التي تتهدّد الإنسان من جرّاء إصابته بهذا المرض. ومنها: البون الشاسع بين هذه الصفة وبين صفات الفضيلة كالمروءة والكرم والقوّة وعزّة النفس. ومنها: التفاوت الذي تُحدثه هذه الصفة على صعيد الأحكام، والحالات التي يتبدّل الحكم فيها، بسبب هذه الصفة، من مجرّد الكراهة إلى الحظر والحرمة، كما أشير إليه في نصوص الآيات نفسها.

وبناءً على ما تقدّم، يبدو من الخطأ القول إنّ الإدراك العقليّ لمسائل الأخلاق ومبادئها، والمعرفة البدويّة التي يتمكّن العقل من تشكيلها في هذا الإطار، تكفي في مقام تشويق المكلّف وبعثه نحو الإتيان بالعمل، وأيضًا، فلا أساس من الصحّة أيضًا للقول إنّ عدم إشارة القرآن إلى موارد الأحكام والمسائل الأخلاقيّة وجزئيّاتها يعدّ دليلًا على خروج هذه المسائل عن حيّز الأحكام الفقهيّة، وبالتالي: عن دائرة نظر الفقهاء واهتمامهم. فإنّ من خصائص البيان القرآنيّ في مجال التكاليف والأحكام هي أنّه ـ كما ذكرنا آنفًا ـ يكتفي بذكر كلّيّاتها، ويقف عند هذا الحدّ، من غير أن يتجاوز في بيان لها عن هذا الإطار العامّ والكلّيّ.

وعلى هذا الأساس، فلا يصحّ التفريق بين أحكام القرآن في مجال العبادات والمعاملات والقوانين الجزائيّة من جهة، وبين أحكامه في مجال الأخلاق من جهة أُخرى، بالقول إنّ ترك القرآن

(1) سورة لقمان: الآية 18.

(2) انظر: سورة الزمر: الآيتان 60 ـ 61؛ ووسورة غافر: الآية 56.

للبيان والتفصيل في الأُولى يستوجب تشوّش ذهن المخاطَب ووقوعه في الحيرة تجاهها، بخلاف الأخلاقيّات، فإنّ تركه لبيان جزئيّاتها وتفاصيلها لا يكون مفضيًا إلى الحيرة والتردّد تجاهها أبدًا. والوجه في عدم صحّة هذا التفريق: أنّه ليس كلّ أحكام الأخلاق يمكن إدراكها والوصول إليها دائمًا وفي كلّ حين وزمان عن طريق العقل، كما إنّ المعرفة البدويّة التي يتمكّن العقل منها لا تكفي في جميع الأحيان لإحداث الشوق الأكيد الذي لا بدّ منه في تحرّك المكلّف نحو القيام بالعمل. هذا، مضافًا إلى أنّه لو كان السبب في تعرّض القرآن لذكر بعض الجزئيّات في مجال العبادات ـ مثلًا ـ هو أنّ تركه لها يؤدّي إلى تضييعها وعدم إمكان الوصول إليها، لكان يجب أن يتعرّض لكافّة الجزئيّات، بلا استثناء، لا لبعضها دون بعض، مع أنّ الأمر ليس كذلك كما هو واضح، فهذه التفرقة بين الأحكام الأخلاقيّة وبين الأحكام العباديّة ونحوها، تفرقة لا تستند على أساس صحيح.

المبحث الثاني

نماذج من آيات الأخلاق في القرآن
وموارد استنباط الفقهاء منها

1 ـ نماذج من آيات الأخلاق في القرآن:

في ختام هذا البحث، نرى من المناسب أن نشير إلى بعض الموارد والنماذج من الآيات ذات الصبغة الأخلاقيّة، ليتّضح من خلال ذلك:

أولًا: أنّ البحث إنّما هو في الموضوعات التي طرحها القرآن بشكل خاصّ.

وثانيًا: أنّها قد أُغفلت ولم يُتعرّض لها في مباحث الفقه.

وثالثًا: أنّ طرح بعض مواردها في الفقه، وترتيبها فيه على أبواب موزّعة على حسب الأحكام الفرديّة والاجتماعيّة، هو أمر ضروريّ للغاية.

ورابعًا: في هذا المجال، لم يكن مؤلّف هذا الكتاب هو أوّل

من خطر له أن يتساءل عن السبب في إغفال الفقهاء للبحث عن آيات الأخلاق وعدم إدراجهم إيّاها في ضمن آيات الأحكام، بل تعرّض بعض المحقّقين لهذا السؤال.

نذكر منهم على سبيل المثال: المرحوم الأستاذ محمود الشهابيّ، الذي تعرّض إلى عدد من هذه الآيات معتبرًا أنّها ممّا يصحّ الاستناد إليها، مع أنّ الفقهاء لم يعنونوا لها بابًا ولا كتابًا خاصًّا[1]، وذلك من قبيل: حرمة إبطال العمل، وحرمة الاستهزاء بالمؤمن، وحرمة التجسّس، وجواز التقيّة، وحرمة الغيبة، وحكم صلة الرحم، ونسبة ما لم يشرّع الله تعالى من الأحكام إليه عزّ وجلّ، ولزوم الوحدة، وحرمة التبذير والإسراف، وحرمة إشاعة الفحشاء، وحرمة العجب، وعشرات المسائل غير ذلك.

ومن هؤلاء أيضًا الأستاذ عبد الله الدراز، الذي أخذ على المصنّفين في مجال آيات الأحكام أنّهم لم يستفيدوا من آيات الأخلاق في مجال أبحاثهم الفقهيّة، مع أنّ بعضًا منهم كان قد أشار إلى هذه الآيات إشارة عابرة في كتب آيات الأحكام، أو في التفاسير التي يغلب عليها الطابع الفقهيّ، علمًا بأنّ الحاجة إلى استخلاص الشريعة الأخلاقيّة من القرآن في مجموعه، وتفصيل مبادئها وقواعدها وشقوقها وشرائطها هي حاجة ملحّة للغاية[2].

---

(1) محمود الشهابيّ، **أدوار الفقه**، مصدر سابق، ج2، ص257.

(2) انظر: درّاز، **دستور الأخلاق في القرآن**، مقدّمة الكتاب. وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ بعض الفقهاء أشاروا إلى قسم من هذه الموضوعات، نذكر منهم ـ مثلًا ـ، الشيخ الأنصاريّ في مسائل الغيبة والإعانة على الإثم والإعانة على الظلم، والعناوين الأخلاقيّة الأخرى المشابهة لذلك، التي ضمّنها في كتاب المكاسب المحرّمة، أو الرسائل الخاصّة التي ألّفها في مسألتي، العدالة وأحكام التقيّة. ومن تأخّر عن الشيخ الأنصاريّ من الفقهاء المعاصرين حذا حذوه فأتى على ذكر=

وكيف كان، فمن النماذج المهمّة في باب المفاهيم الأخلاقيّة: العدل، الإحسان، العفو، الصفح، القناعة، الاقتصاد في المعيشة، الصبر، إصلاح ذات البين، الإنفاق، احترام المؤمن، محاسبة النفس، التواضع، الوفاء بالعهود والمواثيق، الصدق في الشهادة، العطف على الآخرين، الإحسان إلى الضعفاء، الاستئذان قبل الدخول إلى بيوت الناس، خفض الصوت، الابتداء بالسلام، والتوكّل.

ومن الأخلاق المذمومة: الابتزاز، اتّهام الآخرين، الفساد والفحشاء، التبذير، الإسراف، التبرّج، إلحاق الأذى، البغض والضغينة، الخوف والجزع من الظواهر غير المألوفة، اليأس، حبّ الجاه، الحسد، الحيلة، التهمة، العجب، الغرور، التعصّب، الانتحار، التفاخر، الرجم بالغيب، كتمان الحقّ، كتمان تعاليم الدين، قهر اليتيم وإساءة معاملته، ترويج الفحشاء، قطع الطريق إلى الله، الاختلاس، الرياء، وأكل مال اليتيم.

ومن الأخلاق الاجتماعيّة: النزعة الطائفيّة، التعصّب الحزبيّ، العصبيّات العرقيّة والقبليّة، التفاخر بالآباء والأجداد، طلب العلوّ والأفضليّة، الاستعلاء، وعشرات العناوين الأخلاقيّة الأخرى التي تعرّض لها القرآن الكريم.

2 ـ نماذج من موارد الاستنباط لدى الفقهاء:

من المناسب في ختام هذا البحث أن نتعرّض لذكر بعض الموارد التي استنبط فيها الفقهاء من آيات الأخلاق:

= هذه المسائل في كتاب المكاسب المحرّمة أيضًا. غير أنّ أهمّيّة أخلاق القرآن تستدعي مزيد اهتمام وعناية بها، وتتطلّب إفرادها بالبحث في كتب أو أبواب مستقلّة.

فمن ذلك ـ مثلًا ـ: استناد السيّد المرتضى في رسالته المسمّاة: «**المسائل الناصريّات**» إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[1]، في معرض حديثه عن حرمة الظلم ومعونة الظالم[2]. كما استدلّ العلّامة الحلّيّ بهذه الآية، مفتيًا بحرمة دفع الزكاة إلى ولاة الجور[3].

وفي منتهى المرام، في ذيل قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾[4]، أنّ في هذه الآية دلالة على لزوم اعتماد الكلمة الطيّبة والقول الحسن والأسلوب الجميل في كلّ من التبليغ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستشهد لذلك بقوله تعالى ـ مخاطبًا نبيّه موسى (ع) ـ: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[5]، وبقوله ـ أيضًا ـ في موضع آخر: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[6][7].

وذكر في أدب الدعاء، أنّ الدعاء يجب أن يكون على حالة من التضرّع والخوف والهدوء والسكينة والسكوت، وأنّه ينبغي تجنّب الدعاء بصوت مرتفع، وينبغي الابتعاد به عن أجواء الفوضى والجلبة والضجيج والضوضاء، ويستند في ذلك إلى هذه الآية الشريفة: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾[8][9].

---

(1) سورة هود: الآية 113.

(2) علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، مصدر سابق، ج3، ص246.

(3) حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج4، ص321.

(4) سورة البقرة: الآية 83.

(5) سورة طه: الآية 44.

(6) سورة المؤمنون: الآية 96.

(7) محمّد بن الحسين بن قاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 14.

(8) سورة الأعراف: الآية 205.

(9) محمّد بن الحسين بن قاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 318.

وتعرّض أيضًا في ذيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[1]، لمسألة لزوم الاقتصاد والتوازن في الإنفاق[2].

ومن هؤلاء الذين كان لهم حظّ وافر في الاهتمام بآيات الأخلاق ـ أيضًا ـ القرطبيّ، الذي نراه في الجزء الأخير من كتابه «**الجامع لأحكام القرآن**» يتعرّض، وفي ضمن تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾[3]، للنكات الفقهيّة ـ الأخلاقيّة التي تضمّنتها الآية. ونراه أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾[4]، يرى أنّ الآية تدلّ على النهي عن مدح الإنسان لنفسه والثناء عليها. كما إنّه في ذيل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمۚ﴾[5]، يستخرج هذا المطلب الفقهيّ نفسه، ويصرّح بالمنع من تزكية الإنسان لنفسه[6].

هذا. ولكنّ استقصاء هذه الموارد يتطلّب مجالًا أوسع، ولا غرض لنا في ذلك، وإنّما نهدف هنا إلى تقديم نماذج لبعض الآيات التي تدخل في محلّ بحثنا، والإشارة إلى بعض الموارد من آيات الأخلاق التي دخلت في مجال استنباط الأحكام الفقهيّة، والتي جاءت مشتملة على تفاصيل لبعض الأحكام الأخلاقيّة. وقد عرفنا أنّ

---

(1) الإسراء: الآية 29.

(2) محمّد بن الحسين بن قاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 382.

(3) سورة المدّثر: الآية 6.

(4) سورة النجم: الآية 32.

(5) سورة النساء: الآية 49.

(6) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج 5، ص 245.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا ليس هو وقوع الاستناد إلى آيات الأخلاق في بعض الموضوعات المتفرّقة، وإنّما الأهمّ هو فتح المجال أمام تمهيد أبواب وفصول مختلفة، يغلب عليها الطابع الفقهيّ والأخلاقيّ معًا.

الفصل الثامن

النصوص المقتطعة في القرآن

تقديم

من جملة المباحث التمهيديّة والنظريّة التي ينبغي التطرّق إليها في موضوع آيات الأحكام: البحث عن صحّة الاستناد إلى فقرات من آيات القرآن الكريم، أعني: الفقرات التي كانت في أصلها تشكّل جزءًا من الآية، أو من مجموعة آيات، ثمّ اقتطعت منها لتُجعل مقطعًا مستقلًا وعلى حدة، يصار لاحقًا إلى الاستناد إليها في مقام استنباط الأحكام الفقهيّة.

والداعي إلى عقد هذا البحث هو أنّه يتناول مسألة هي على خلاف الطريقة المعمول بها في مجال الاستنباط؛ إذ لا يتأمّل أحد من الفقهاء في أنّه لو كان لآية ما، أو لمجموعة من الآيات المترابطة في ما بينها، ظهور في معنى من المعاني، ولم يوجد تنافٍ أصلًا بين الحكم المستفاد منها وبين ظهورها السياقيّ، فطبقًا لقواعد التفسير واستنباط الأحكام، فإنّ هذه الآية أو الآيات تكون، والحالة هذه، قابلة لأن يُستنبط منها ذلك الحكم، كما إنّها تكون حجّة في إثباته، ولا يتوقّف أحد من الفقهاء في ذلك، بل ديدنهم قائم على الاستناد إليها عمليًا، والأخذ بصدرها وذيلها، وإعلان الحكم الذي استطاعوا أن يتعرّفوا عليه من خلالها أمام الملأ.

وإنّما الإشكال فيما لو أردنا أن نستنبط حكمًا من الآيات على غير هذه الطريقة المتعارفة، كما لو اقتطعنا آيةً ما وفصلناها عن مجموعة من الآيات، بحيث يكون الموضوع الوارد في هذه المجموعة مغايرًا للموضوع الذي على أساسه أُريدَ للآية المقتطعة منها أن تكون مستندًا صالحًا لإثبات الحكم المراد استنباطه منها، بحيث يصبح للآية المقتطعة مدلول عامّ أو مطلق ـ مثلًا ـ بعد أن كان مدلولها قبل هذا الاقتطاع محدودًا ومقيّدًا، بفعل ارتباطها بالسياق وبالآيات الأخرى الواقعة في الصدر والذيل.

والملفت للنظر أكثر من ذلك، هو صورة ما لو وقعت إحدى فقرات الآية محلًّا للاستشهاد بها، على الرغم من عدم التناسب أصلًا بين معناها المقتطع وبين صدر الآية وذيلها، وذلك فيما لو كان النظر إليها بشكل مستقلّ يؤدّي إلى انعقاد ظهور آخر لها غير الظهور الذي كان لها سابقًا في أثناء الآية.

وعليه: فما نبحث عنه في هذا الفصل هو أنّ ظهورًا كهذا هل يمكن القول بحجّيّته أم لا؟ وهل يصحّ لنا أن نعمد إلى إحدى الفقرات في آيةٍ ما، لنجعلها موردًا ومحلًّا للاستناد في مجال إثبات الحكم أم لا؟ وإذا كان ذلك ممكنًا فما هو الدليل عليه؟ وما هي الإشكالات التي يمكن أن تمنع من صحّة ذلك؟ وكيف يمكن لنا أن نجيب عن هذه الإشكالات؟ وأخيرًا: فما هي الحدود الدقيقة لتصحيح الاستناد إلى هذا النوع من الفقرات في مجال إثبات الأحكام، سواء كانت من قبيل الآية المنقطعة عن مجموعة من الآيات، أو من قبيل جزء مقتطع من آية واحدة.

المحور الأول

استنباط الأحكام من النصوص المقتطعة بين الجواز والمنع

وبعد هذا المرور التفصيليّ على العناوين ذات الصلة بالنصوص القرآنيّة المقتطعة في مجال الأحكام، يُطرح السؤال التالي، وهو: أنّ التمسّك بهذه النصوص في مقام الاستنباط هل هو جائز أم لا؟

وفي هذا المجال، تُطرح عادةً احتمالات ووجوه ثلاثة:

1) الاعتقاد بجواز التمسّك بجميع ما له دلالة على الحكم من هذه النصوص، بنحو من أنحاء الدلالة، سواء كان مدلولها منافيًا أو مباينًا لمدلول صدرها وذيلها، أم لم يكن كذلك، وسواء كان يوجد قدر عامّ مشترك يجمع بينها وبين سياق ما قبلها أم لم يكن.

2) القول بعدم حجّيّة هذا النوع من النصوص مطلقًا، إلّا أن يرد من طريق معتبر عن أهل البيت (ع) ما يدلّ على أنّهم كانوا يصحّحون التمسّك بفقرة من آية، أو كانوا يتمسّكون بها عمليًا.

3) القول بالتفصيل، بين الفقرات المقتطعة التي تشتمل على عنوان عامّ بالنسبة إلى المقاطع السابقة، أو على الأقلّ: التي لا تنافي ولا تباين بين مدلولها وبين مدلول ما قبلها، فتكون حجّة تقبل الاستناد إليها والاستشهاد بها، وبين الفقرات المقتطعة التي للشكّ في دلالة عنوانها على الحكم أو الموضوع المراد استنباطه منها مجال واسع، بأن كانت دلالة السياق أو مناسبات الحكم والموضوع تصرفها إلى جهة أُخرى، فالاستناد إليها حينئذٍ لا يكون صحيحًا، وإن كان لها دلالة محتملة على الحكم المزبور.

التحقيق في المسألة:

ذكرنا أنّ النصّ المقتطع إن كان له ظهور منسجم مع ظهور مجموع الآية أو الآيات، أو على الأقلّ، إن لم يكن ظهوره منافيًا لظهورها، كما لو كان تعليلًا أو شبيهًا بالتعليل لما ذُكِر في تلك الآية أو الآيات، ففي هذه الحالة، لمّا لم يكن ثمّة تنافٍ بين ظهور المقطعين، فيكون ظهور كلّ منهما حجّة وقابلًا للاستناد في حدّ نفسه، ويكون لكلٍّ منهما مدلول مستقلّ ومنفصل عن الآخر، وإن كان كلّ منهما معينًا ومفيدًا في مجال فهم دلالة الآخر.

وبعبارة أُخرى: فإذا افترضنا أنّ مضمون الفقرة السابقة أو اللّاحقة (حسب نوع البيان) كان ـ في حقيقة أمره ـ معلولًا ومسبّبًا عن الحكم أو عن العنوان العامّ المأخوذ في المسألة مثلًا، فإنّ التمسّك بالفقرة المقتطعة لوحدها حينئذٍ لا يترتّب عليه منافاة أصلًا لمضمون تلك الفقرة السابقة أو اللّاحقة. وكمثالٍ على ذلك، يمكن أن نشير إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ

﴿وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[1]، فإنّ هذه الآية تشتمل على فقرتين كلّ منهما مستقلّة ومنفصلة عن الأُخرى، إحداهما: قوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾، والأُخرى: قوله: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾. وبالنظر إلى الاستقلاليّة التي تتّسم بها كلّ من الفقرتين، فلو أنّ الفقيه أخذ الفقرة الثانية على حدة، مركّزًا بشكل رئيس على انطباقها على مواردها ومصاديقها، لما كان في ذلك أدنى مخالفة لظهور الفقرة الأُولى، لعدم التنافي بينهما بحسب الفرض، كما إنّ الفقرة الثانية لا تعدّ قرينة صارفة أو مقيّدة أو مخصّصة للأولى، وليس ذلك فحسب، بل إنّ السياق ـ أيضًا ـ لا ينهض للمنع من صحّة الاستناد إليها، إذ هي أظهر في كونها شبه تعليل للحكم المبيّن في الفقرة الأُولى.

ومن هنا ورد في الخبر: أنّ الإمام الصادق (ع) تمسّك بالمقطع الأخير من هذه الآية، معتبرًا إيّاه دليلًا على تحريم الاستماع إلى غناء المرأة وضربها بالعود والملاهي وإطالة المكث لذلك في الكنيف.

فعن مسعدة بن صدقة قال: «كنتُ عند أبي عبد الله (ع) فقال له رجل: بأبي أنت وأمّي، إنّني أدخل كنيفًا لي، ولي جيران عندهم جوارٍ يتغنّين ويضربنَ بالعود، فربّما أطلْتُ الجلوس استماعًا منّي لهنّ. فقال (ع): لا تفعل، فقال الرجل: والله ما آتيهنّ، إنّما هو سماع أسمعه بأذني، فقال (ع): لله أنت! أما سمعْتَ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾؟» الخبر[2].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 36.

(2) محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج6، ص432، ح 10، نقلًا عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم.

ففي هذا الخبر، يجعل الإمام الاستماع إلى الملاهي وآلات الطرب من موارد انطباق الآية، ويعدّه على خلاف المسؤوليّة التي تحتّم الآية على الإنسان أن يتحمّلها. ولئن كان ولا بدّ من النقاش في هذا الخبر، فليس ذلك من ناحية دلالته على أصل جواز الاستناد إلى فقرة مقتطعة من الآية كما فعل الإمام (ع)، بل ينبغي الاقتصار في مناقشته على توجيه الملاحظات عليه من ناحية السند أو من ناحية صلاحية الآية للانطباق على الموضوع المذكور، ونحو ذلك ـ لو كان ثمّة ملاحظات متّجهة في هذا الصدد، وهو ما يستدعي بحثًا مستقلًا أجنبيًّا عمّا نحن فيه ـ.

ونسأل هنا: أنّه لو لم يكن يوجد مجال للترديد في أصل جواز الاستناد إلى فقرة مقتطعة، فما هو الذي وقع محلًّا للشكّ والتردّد إذًا؟ وما هي الأدلّة النافية والأُخرى المثبتة؟ وفي كلٍّ من الحالتين، تواجهنا مشكلة خاصّة بها:

الأُولى: فيما لو كان للفقرة المقتطعة ظهور يتنافى ـ بحسب الظاهر ـ مع الظهور الذي يمكن الحصول عليه من مجموع الآيات، بمعنى: أن يكون لذيل الآية ـ مثلًا ـ ظهور في إرادة عنوان مستقلّ، ولا ندري أنّ هذا العنوان المستقلّ هل يجب قصره وتقييده بالسبب المبيّن في الصدر، أو بما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، أو بدلالة السياق، حتى يكون ظهور هذه الفقرة من أوّل أمره منصرفًا إلى خصوص دائرة مدلول السياق ومناسبات الحكم والموضوع؟ أم لا، بل يمكن إخراجه عن حدود هذه الدائرة، والالتزام بما فيه من السعة؟

والثانية: فيما لو كنّا نتردّد حتى في أصل التنافي بين ظهور هذه الفقرة وبين الظهور الذي عليه مجموع الآيات، ولكن لجهة أنّ الظهور لو كان محتملًا لما كان قابلًا للأخذ والتمسّك به (لما هو

معلوم من أنّ احتمال الدلالة لا يكفي في مقام الاحتجاج والاستناد)، فلذلك، لا بدّ من تعيين وتنقيح ما تقتضيه القاعدة في مثل هذه الموارد، لنحرز من خلال ذلك ما هي الموارد التي يعمل بها العقلاء ويستندون إليها في كلامهم. ولا بدّ في هذا السبيل من تتبّع الروايات الواردة عن أهل البيت (ع) ودراسة كلمات الفقهاء في هذا الشأن، لنقف على الوظيفة اللّازمة تجاه هذه الموارد.

والتحقيق في هذه المسألة يُظهر لنا جواز الاستناد على الفقرات التي من هذا القبيل، وأنّ للفقيه التعامل معها بوصفها منبعًا من منابع الحكم ومآخذه. وفي هذا المجال يمكن التأسيس لمجموعة من القواعد التي يثبت بمقتضاها أنّ الفقرات المقتطعة يمكن الأخذ والعمل بها ولو باعتبارها كلامًا مستقلًا.

المحور الثاني

أدلّة حجّيّة النصوص المقتطعة

نتعرّض في هذا المحور إلى دراسة حول الأدلّة التي يمكن إقامتها على حجّيّة النصوص المقتطعة. وهي تتلخّص في أقسام ثلاثة:

1 ـ ملاءمتها للقواعد اللّفظيّة، وانطباقها على الديدن المتعارف والمعمول به لدى العقلاء في الاستناد إلى الكلام.

2 ـ كيفيّة استفادة أهل البيت (ع) من هذه النصوص.

3 ـ قيام سنّة الفقهاء على الاستناد إلى هذا النحو من النصوص، وكون صحّة الاستدلال بها أمرًا مسلّمًا ومفروغًا منه عندهم.

1 ـ ملاءمتها للقواعد اللّفظيّة:

ذكرنا أنّه لو كان ظهور الفقرة المقتطعة يتنافى ـ بحسب الظاهر ـ مع ظهور الجمل السابقة، فيمكن تأسيس مجموعة من القواعد التي تثبت صحّة الأخذ والعمل بالفقرات المقتطعة على اعتبار أنّها كلام مستقلّ. ولكن قبل الخوض في الحديث عن ديدن العقلاء وسيرتهم

المعمول بها في الاستناد إلى الكلام، ينبغي لنا أن نقدّم مقدّمة ضروريّة وهامّة تنفعنا في ما نحن فيه، فنقول:

لا يصحّ لنا أن نغفل عن أنّ للقرآن الكريم مكانة حسّاسة ومتميّزة، وأنّ النصّ القرآنيّ هو فوق كلّ النصوص والأدلّة التي يمكن الرجوع إليها، من السنّة أو الإجماع أو العقل، فالكتاب العزيز أمّ هذه الأدلّة وأساسها، وأمّ الأحكام ومصدرها الأصليّ، والخطاب القرآنيّ - كما أشرنا مرارًا - ناظر إلى ترسيم الخطوط الكلّيّة والعريضة للأحكام، ونسبة لسان القرآن إلى بيان المسائل نسبة القانون الأساس إلى غيره من القوانين الفرعيّة. كما أُشير إلى ذلك في العديد من الروايات، التي أشارت جميعها إلى هذه الحقيقة الناصعة، وهي: أنّ القرآن تبيان لكلّ شيء، أو أنّ جميع ما يختلف فيه الناس، فقد اشتمل القرآن على أصل يمكن الاحتكام إليه فيه. كقوله (ع): «إنّ الله لم يدع شيئًا تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلّا أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله، وجعل لكلّ شيء حدًّا، وجعل عليه دليلًا يدلّ عليه»[1].

وعلى هذا الأساس، فمن الطبيعيّ أن يكون كلّ مطلب ذُكِر في القرآن، وكلّ كلام ورد فيه، مبنًى وقاعدةً وأصلًا للأحكام. كما ورد في خبرٍ آخر: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[2]. وفي ثالث: «إنّ الله تبارك وتعاى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتى والله ما ترك شيئًا يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزِل في القرآن؟ إلّا وقد أنزله الله فيه»[3].

---

(1) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 89، ص 84، ح 16، نقلًا عن: **بصائر الدرجات**، ص 6.

(2) محمد بن يعقوب الكلينيّ، **الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص60.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

ومن هنا يتّضح: أنّ ما يحتوي عليه القرآن من المطالب والنكات لمّا لم تكن ذات صبغة تفصيليّة، وأنّ القرآن لمّا لم يكن يستهدف الإحاطة بجميع الموارد والتفاصيل، فالمنظور إليه في صحّة الاستناد والرجوع إلى القرآن إنّما هو هذه الإشارات والتلويحات والكلّيّات والأصول والقواعد العامّة التي جاءت آياته مشتملة عليها. ومن هنا يمكن للقرآن أن يرخي بظلاله على سائر الأدلّة الأُخرى، بما فيها: الاستفادات الحديثيّة والأدلّة العقليّة، ومن هنا ـ أيضًا ـ لا يسعنا أن لا نتعاطى بهذه الدرجة من الحساسيّة مع جميع ما ورد في آيات الكتاب، بلا فرق بين مفرداتها وفقراتها والتعقيبات التي يؤتى بها عادةً في ذيل الآية وبعد بيان الحكم والفراغ عن الحديث في موضوعها الأصليّ، فهي كلّها أمور يجب النظر إليها بإنعام، وأخذها بالاعتبار، ولا يصحّ المرور عليها بشكل عابر وسريع. وفي هذه الصورة، يبدو من الطبيعيّ جدًّا أن نعتبر هذا النوع من النصوص والفقرات من مصاديق البيان القرآنيّ لأصول الأحكام وكلّيّاتها، ومن المباني والقواعد الأساس التي يمكن الرجوع إليها في مقام استنباط الأحكام، وذلك لأنّ اللّحن الذي يتّبعه القرآن في بيانها لحنٍ عامٌّ، فهي، وعلى الرغم من عدم اشتمالها على شيء من أدوات العموم، إلّا أنّها ذات لحن تشريعيّ يشكّل مانعًا من قصر مدلولها على نطاق المقاطع السابقة والمتقدّمة عليها. وفي هذه الصورة، من الواضح أنّه لا يمكن للسياق أن يكون مانعًا من الاستفادة من العنوان العامّ للآية؛ لأنّ العقلاء هنا ينظرون إلى هذه الفقرة المقتطعة بوصفها جملة تامّة ذات مفاد مستقلّ ومتكامل يتكفّل بإلقاء حكم مستقلّ إلى المخاطبين.

وبعد وضوح هذه المقدّمة، نقول: يكفي في حجّيّة الفقرات والنصوص المقتطعة أن لا يكون بينها وبين صدر الكلام ودلالة

السياق منافاة صريحة، سواء كانت منسجمة معها أم لم تكن، فإنّ العقلاء يأخذون بها في هذه الحالة بوصفها جملة تامّة وكلامًا ذا مفاد مستقلّ. وعلى هذا قامت سيرة العرف والعقلاء في الشعر والنثر، فنجدهم ـ مثلًا ـ يستشهدون في كلامهم ببيت من الشعر بعد اقتطاعه من سائر أبيات القصيدة، أو بفقرة كاملة من القصيدة (كرباعيّة مثلًا)، مع كونها واردة في سياقٍ واحدٍ مع باقي فقرات القصيدة وأبياتها. وللوهلة الأولى، فقد يكون لهذا البيت أو لهذه الفقرة مدلول معيّن خاصّ بلباس وقالب آخر أجنبيّ عن المضمون المستشهد به فيه. ولكن، من ناحية أُخرى، فإنّ هذا البيت نفسه أو الفقرة نفسها تُبرز مدلولًا مستقلًّا يقرأه العقلاء بما له من الجنبة الكلّيّة انطلاقًا من خصوصيّة المتكلّم الذي أورده في كلامه على سبيل الاستشهاد (وإن كان الأفضل في مقام الفهم الاستعانة بالفقرات السابقة واللّاحقة). وهذه السيرة هي المتعارفة والقائمة بينهم في النثر أيضًا. وتبرز هذه المسألة بشكل أوضح في الكتب القانونيّة والحقوقيّة الناظرة إلى مقام بيان القواعد والمسائل الكلّيّة، فإنّ أهل الحقوق يتمسّكون بكلّ لفظٍ لفظ، وكلّ فقرة فقرة، ممّا ورد في هذه الكتب.

وعلى ضوء ما تقدّم، نعرف أنّ كيفيّة فهم آيات الكتاب وطريقة الاستنباط منها ليست بعيدة عن سيرة العقلاء وطريقتهم، إذ ليس للقرآن طريقة خاصّة في مجال الفهم والتفهيم، ولم يكن نزوله لأجل استحداث رابطة جديدة وفريدة مع النبيّ (ص)، لكي يكون من الواجب حينئذٍ الإتيان بأسلوب مميّز وجديد في هذا المجال. ومن هنا، فلو وجدنا أنّ طريقةً ما يؤيّدها العرف ويعمل بها العقلاء في مجال التفاهم والتمسّك بالكلام، فإنّ هذه الطريقة ـ هي بعينها ـ يمكن العمل بها في مقام فهم القرآن والتمسّك بآياته. فعلى سبيل المثال، يقول الأصوليّون: إذا ورد النصّ الشرعيّ بصيغة عامّة،

وجب العمل بعمومه الذي دلّت عليه صيغته، ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناءً عليه، أو للظروف الخاصّة التي رافقت نزول هذا الحكم. وفي السياق عينه، ثمّة جملة معروفة عند علماء القرآن في مبحث أسباب النزول، يقولون فيها: «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب»[1]؛ وذلك لأنّ الواجب على الناس اتّباعه هو ما ورد به نصّ الشارع، وقد ورد نصّ الشارع بصيغة العموم، فيجب العمل به بعمومه، ولا تُعتبر خصوصيّات السؤال أو الواقعة التي ورد النصّ بناءً عليها؛ لأنّ عدول الشارع في نصّ جوابه أو فتواه عن الخصوصيّات إلى التعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيّات. ومن هنا، لم يكن من الممكن رفع اليد عن العموم الذي يظهر من لفظ الفقرة المقتطعة ولا التغاضي عن السعة في عنوانها بدعوى وجود نحو من أنحاء عدم الانسجام والتناغم بينها وبين دلالة السياق.

وللوقوف بشكل واضح على حدود هذه المسألة، لا نرى بدًّا من ذكر عدد من الأمثلة التي تُظهر لنا كيفيّة الاستفادة من النصوص المقتطعة، حتى وإن كانت ـ بحسب الظاهر ـ تتنافى مع الفقرات المتقدّمة عليها:

1 ـ من جملة هذه الأمثلة المعروفة في الفقه: قاعدة الإحسان. فقد تصيّد الفقهاء عنوانًا عامًّا من قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ

(1) محمّد الغزاليّ (أبو حامد)، **المستصفى**، مصدر سابق، ص 236؛ عبد الوهّاب خلّاف، **علم أصول الفقه**، مصدر سابق، ص 156؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص110.

﴿رَّحِيمٌ﴾[1]، وتمسّكوا في ذلك بإحدى فقراتها فقط، من دون أن يكون سياق الآية متناسبًا مع هذه القاعدة المستنبطة.

وفي شأن هذه الآية، يطرح بعض الفقهاء السؤال الآتي، وهو: هل بإمكاننا أن نستفيد من هذه الآية في استنباط قاعدة كلّيّة، والقول إنّها ـ وإن كان صدرها واردًا في معرض الحديث عن الجهاد وإمداد المجاهدين ـ تدلّ على نفي الضمان عمّن أتلف مال الغير في إحسانه، كما لو رأى مال الغير في معرض التلف، فبادر إلى الحيلولة دون تلفه، ولكنّه في الأثناء، أتلف مقدارًا من هذا المال، فهل هذا النوع من الإحسان يكون شاملًا للإحسان الذي تنفي الآية السبيل عنه؟ وهل يمكن لمضمون هذه الآية أن يكون شاملًا لموارد كهذه على الرغم من كونها مسوقة للحديث عن الجهاد والإنفاق خاصّة؟ أم أنّها بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع الخاصّين الواردين فيها، وبمقتضى دلالة السياق، لا تتكفّل بإثبات الحكم إلّا في حدود هذا المورد الخاصّ، وهي وإن كانت تذكر المحسنين، إلّا أنّه الإحسان الذي يتناسب مع الموضوع المذكور فيها، وليس لها دلالة على عنوان عامّ أصلًا؟ وبالطبع، فإنّ جذور هذا البحث تعود إلى أصل البحث العامّ الذي أشرنا إليه، وهو أنّ اقتطاع الفقرة الأخيرة من الآية والتمسّك بها بحيالها هل هو جائز أم لا؟ ففي الآية أعلاه، هل يمكن للعنوان المأخوذ من فقرة: ﴿مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٖۚ﴾ أن يكون عنوانًا عامًّا أم لا؟ وهل مقصود الباري عزّ وجلّ في هذه الفقرة هو إثبات هذه القاعدة الكلّيّة في حقّ جميع المحسنين أم لا؟

لو نظرنا إلى ظاهر الآية وذيلها بنظرة سطحيّة، فمن المؤكّد أنّ

---

(1) سورة التوبة: الآية 91.

الذيل حينئذٍ سيكون مقيّدًا بما في الصدر، ومدلول سياق الآية هو: أنّ مسألة الإحسان لا يجوز التعدّي والخروج بها عن إطار المواضيع المطروحة في الآية نفسها، أو على الأقلّ: يجب الاقتصار فيها على هذه المواضيع وعلى ما يشابهها ويتناسب معها موردًا، وليس البحث فيها أصلًا في الأحكام الوضعيّة، ولا يصحّ إعمال التوسعة في مفهومها وموضوعها. هذا، لو نظرنا إلى الآية بالنظرة السطحيّة.

وأمّا لو أخذنا بالاعتبار تلك المقدّمة التي قدّمناها، فسيبدو واضحًا أنّ فقرة: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ تتناول عنوانًا عامًّا وكلّيًّا، بل في الحقيقة، إنّ المطالب التي اشتمل عليها الصدر ليست سوى فروع ومصاديق تندرج تحت العنوان الكلّيّ الذي تضمّنته هذه الفقرة الواقعة في الذيل. ومن هنا، كان هذا العنوان الكلّيّ قابلًا للاصطياد والانتزاع من الآية، من دون أن يكون سياقها موجبًا لتحديد وتضييق مفاد ذيلها. وعلى هذا الأساس، بنى الفقهاء في بحثهم عن القواعد الفقهيّة على استخراج ما أطلقوا عليه اسم «قاعدة الإحسان» من هذه الفقرة التي أجازوا ـ بعد إعمال الأصول والقواعد اللّفظيّة ـ اقتطاعها عن الجمل والفقرات السابقة عليها في الآية، واعتبارها جملة تامّة ومستقلّة برأسها[1]. فعلى سبيل المثال، يقول

(1) من الفقهاء الذين تمسّكوا بهذه الآية في إثبات قاعدة الإحسان، محمّد بن الحسن الطوسيّ، **الخلاف**، ج3، ص227؛ ابن البرّاج، **المهذّب**، ج1، ص488؛ محمّد بن أحمد (ابن إدريس الحلّي)، **السرائر**، مصدر سابق، ج2، ص37؛ ج3، ص192، 361 و367؛ جعفر بن محمّد بن الحسن الحلّيّ، **شرائع الإسلام**، مصدر سابق، ج2، ص9؛ فخر المحقّقين، **إيضاح الفوائد**، ج1، ص338؛ المحقّق الكركيّ، **جامع المقاصد**، ج2، ص155؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، مصدر سابق، ج2، ص152؛ ج6، ص412؛ ج7، ص383؛ محمّد خزائلي، =

السيّد البجنورديّ (ره) في كتابه «**القواعد الفقهيّة**» ما لفظه:

«والآية وإن كانت واردة في مورد قعود العاجزين عن الجهاد لفقرهم، وعدم تمكّنهم من تحصيل الزاد والراحلة.... ولكنّ العبرة بعموم الآية من حيث المفاد لفظًا، ولا اعتبار بخصوصيّة المورد. وكثير من الآيات القرآنيّة واردة في موارد خاصّة، ولكنّ الفقهاء يستدلّون بعمومها في ما هو خارج عن المورد. نعم، لا بدّ من أن يكون العموم يشمل المورد»[1].

والمسألة المهمّة التي يركّز عليها السيّد البجنورديّ (ره) في كلامه، هي ما ذكره من أنّ العبرة بعموم الآية من حيث مفادها لفظًا، وأنّه لا اعتبار بخصوصيّة المورد، ولا يمكن لسياق آيات الجهاد أن يحدّ حكم مسألة الإحسان بخصوص المحسنين المستضعفين، على الرغم من أنّ البحث ليس عن الضمان أو غيره من المسائل، وإنّما هو نفي للعقوبة والمؤاخذة وإثبات للمعذوريّة لأولئك الذين يعجزون ـ لعذر ـ عن المشاركة في الجهاد بأنفسهم أو أموالهم، وعلى الرغم ممّا قد يُقال من أنّه لا دلالة للآية ـ ظاهرًا ـ على نفي الضمان عن المحسن، وعلى أنّ إحسانه يكون رافعًا للضمان عنه، ولا سيّما أنّ الفقرة المذكورة لا تكون لها هذه الدلالة إلّا بعد اقتطاعها عمّا قبلها وما بعدها من الفقرات.

= **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 767. ومن أهل السنّة: محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، ج2، ص995، المسألة الخامسة؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج8، ص227، في ذيل الآية؛ عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص216.

(1) حسن البجنوردي، **القواعد الفقهيّة**، مصدر سابق، ج 4، ص 7.

ونعود هنا إلى كلام المرحوم البجنوردي الذي يقول:

«ولا يزال الفقهاء يستدلّون بها على نفي الضمان في موارد الإحسان... وإن شئت قُلت: [السبيل] بمعنى المؤاخذة، أي: ليس على المحسن مؤاخذة في ما تسبّب عن إحسانه. ولا شكّ في أنّ الضمان سبيل بأيّ معنًى كان من المعاني المذكورة، فتدلّ الآية على أنّ الفعل الذي صدر من المحسن ـ وإن كان ذلك في حدّ نفسه سببًا وموجبًا للضمان، ولكن إذا كان محسنًا ـ فلا يوجب الضمان»[1].

2 ـ من الأمثلة الأُخرى على النصوص المقتطعة، آية نفي السبيل، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِن كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ ٱللَّهِ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَٰفِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوٓاْ أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعْكُم مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[2].

فصدر هذه الآية ناظر إلى المنافقين وسلوكهم وكيفيّة تعاملهم، والمقطع ما قبل الأخير فيها ناظر إلى يوم القيامة: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾، ولكنّ ذيلها يطرح عنوانًا يمكن أن يكون مندرجًا في حدود ما تدلّ عليه الآية من عدم سيطرة الكافرين على المؤمنين يوم القيامة وفي الآخرة، إذ هذا ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، وهو الذي ينسجم مع ما دلّت عليه الآيتان السابقتان، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُواْ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦٓ ۚ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 8.

(2) سورة النساء: الآية 141.

جَمِيعًا ﴿١٤٠﴾﴾[1]، ثمّ تكمل الآيات بعد ذلك لتبيّن خصائص المنافقين، ومنها: أنّهم ينتظرون ما يحلّ بكم أيّها المؤمنون من الفتن والحروب، فإن منّ الله عليكم بفضله ونصركم على عدوّكم وغنمتم قالوا لكم: ألم نكن معكم نؤازركم؟ وإن كان للكافرين نصيب من النصر والغنيمة قالوا لهم: ألم نساعدكم ونحميكم من المؤمنين؟ فالله تعالى يقضي بينكم وبينهم يوم القيامة، ولن يجعل الله للكافرين طريقًا للغلبة على عباده الصالحين، فالعاقبة للمتّقين في الدنيا والآخرة. وعليه: فالآية ـ أعلاه ـ واردة في سياق ناظر إلى أحوال الآخرة.

وفي هذا السياق، ورد في بعض الأخبار «عن عليّ (ع) أنّه قيل له: أرأيت هذه الآية؟ ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهم يقاتلون، فيظهرون، ويقاتلون، فقال: أدنه أدنه، ثمّ قال: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾»[2]. فالإمام (ع) يرى أنّ الآية ناظرة لعالم الآخرة، ولذلك أتى في الجواب بصدر هذه الفقرة من الآية. وهذا ما رجّحه العلّامة الطباطبائيّ (ره) قائلًا: «فالغلبة للمؤمنين على الكافرين بالآخرة»[3].

ولكن، ومن ناحية أُخرى، نجد كثيرًا من الفقهاء يجعلون فقرة: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ دليلًا على نفي جميع الحقوق التي تؤدّي إلى تسلّط الكافرين على المؤمنين، فقد حملوها على المعنى الإنشائيّ، واعتبروها ناظرة إلى أحوال عالم الدنيا. ولذا قالوا: إنّ الله تبارك وتعالى لم يجعل ولن يجعل في عالم التشريع

---

(1) سورة النساء: الآيتان 139 ـ 140.

(2) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج4، ص448؛ والمتّقي الهندي، **كنز العمّال**، ج2، ص390، ح 4336.

(3) محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص116.

حكمًا يكون موجبًا لكونه سبيلًا وسلطانًا للكافرين على المؤمنين، سواء كان هذا الحكم في باب المعاملات أم في غيره، وأطلقوا على هذه القاعدة اسم «قاعدة نفي السبيل»[1]. وقد استدلّ المحقّق الأردبيليّ (ره) بهذه الآية على فساد المعاملة وبيع وشراء العبد المسلم على الكافر[2].

ومن جهة أُخرى، فقد طبّق الفقهاء قاعدة نفي السبيل في موارد كثيرة من مختلف أبواب الفقه، وطفحت كتبهم بالاستدلال بها، ومع أنّها ـ كما عرفنا ـ قاعدة منتزعة من فقرة ترتبط بمسألة أُخرى، بقرينة الصدر والذيل، إلّا أنّ هذا لم يشكّل مانعًا لهم من استنباط هذه القاعدة منها، نظرًا لما لها من المدلول العامّ، ولا نجد في المقابل من يقول: إنّ سياق هذه الآية لمّا كان واردًا في شأن المنافقين ومرتبطًا بالحديث عن القيامة ـ كما ورد ذلك في الخبر المتقدّم ـ، فهو لا محالة يكون مقيّدًا للمفهوم الكلّيّ الذي تدلّ عليه الآية، بل على العكس من ذلك، نجدهم يستدلّون بهذا النصّ مع كونه مقتطعًا.

2 ـ استناد أهل البيت (ع) إلى هذه النصوص:

من الأدلّة الأخرى على صحّة الاستناد إلى الفقرات والنصوص المقتطعة ـ بل أهمّ الأدلّة عليها ـ هو انعقاد سيرة أهل بيت النبيّ: على

---

(1) حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج1، ص157؛ محمّد فاضل اللّنكرانيّ، **القواعد الفقهيّة**، ج1، ص233؛ محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام**، مصدر سابق، ج22، ص334؛ حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، ج1، ص463.

(2) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 557؛ محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص510.

ذلك، فقد كثر استنادهم: إلى هذا النحو من النصوص، وفي مختلف الأبعاد والمجالات، فلم يكن السياق ومناسبات الحكم والموضوع بنظرهم مانعًا من صحّة التمسّك والأخذ بها، ولعلّ رواج الاستناد إلى مثل هذه النصوص في كلمات الفقهاء وكتبهم يعود السبب فيه إلى كونه رائجًا في كلمات المعصومين نفسها. وممّا ينبغي أن يُعلم: أنّ استناد الأئمّة إلى هذه النصوص والمقاطع على أنواع وأشكال متعدّدة، تُظهر في مجموعها أنّ الاستناد إلى الفقرات المقتطعة أمر طبيعيّ للغاية. وفي ما يأتي، نشير إلى جملة من هذه الموارد:

أ) الاستناد إلى آيات لا ترتبط بالباب التي هي واردة فيه:

الملفت في بعض ما استند إليه أهل البيت (ع) من الفقرات المقتطعة، أنّه كان استنادًا إليها في غير الباب والموضوع الذي وردت هي فيه، الأمر الذي يدلّ على إعمالهم نحوًا من التصيّد والانتزاع. وهذه الروايات التي سننقلها، وإن أمكن النقاش في بعضها من الناحية السنديّة، إلّا أنّها كثيرة ومتعدّدة وواردة في أبواب مختلفة، فتصلح بمجموعها لأن تكون دليلًا على المسألة، وتكون قادرة على أن ترسم لنا صورة كلّيّة وواضحة حول كيفيّة الاستناد إلى المقتطع من النصوص. ولكثرتها، نكتفي باستعراض عدد منها، ونقتصر على الإشارة إلى محلّ الشاهد، مع اليسير من التوضيح:

1 - رُوي أنّه سئل الإمام أبو عبد الله الصادق (ع) عن التيمّم، فتلا هذه الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[2]، ثمّ

(1) سورة المائدة: الآية 38.

(2) سورة المائدة: الآية 6.

قال: «فامسح على كفّيك من حيث موضع القطع»، مستدلًّا بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُۥ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾﴾[1][2].

فالإمام (ع) في هذه الرواية يستفيد من آية السرقة في تحديد محلّ التيمّم، مبيّنًا أنّ الله تبارك وتعالى يراعي حال الناس في تشريعه للحدود والأحكام، وعلى هذا الأساس، يتحدّد محلّ التيمّم، وأنّه من المرفق أو من المعصم، فإنّه ينبغي أن يكون متناسبًا حتى مع حال السارق الذي تُقطع يده، لئلّا يلزم تعجيزه عن التيمّم.

وكذلك، فقد استفاد (ع) حكم التيمّم من هذه الآية الأخيرة، التي لا ارتباط ظاهرًا بين صدرها وذيلها وبين موضوع ذلك الحكم، فإنّ الآية واردة في مقام توصيف ما ينعم الله تعالى به على عباده في الجنّة، وبيان أنّه تعالى ليس ناسيًا لشيء من الأشياء. والجدير بالتوجّه والالتفات هنا هو أنّ هذه الفقرة من الآية، أعني: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾، تصلح لأن تشكّل فقرة مستقلّة يمكن الاعتماد عليها في مقام الاستنباط، وفي استكشاف التشريع والجعل في مختلف أبواب الأحكام (كما رأينا في باب تعيين حدّ التيمّم)، ويمكن من خلالها ـ أيضًا ـ التوصّل إلى حكم الحالات الاستثنائيّة والنادرة، كالسارق الذي قُطعت يده مثلًا، إذ يُستفاد منها لإثبات أنّ الله تعالى قد شرّع في حقّه من الأحكام ما يتناسب مع وضعيّته، فيمكن الاستشهاد بها لإثبات هذا الحكم، وإن لم يكن صدرها وذيلها ناظرين إليه.

---

(1) سورة مريم: الآية 64.

(2) محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العياشي**، ج1، ص318؛ محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج76، ص189.

2 ـ ومن الأمثلة الأُخرى، تعيين حدّ قطع يد السارق بمفصل أصول الأصابع من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾[1]. فعلى الرغم من أنّ هذه الآية لا ربط لها، لا صدرًا ولا ذيلًا ولا سياقًا، بمسألة أعضاء السجود، إلّا أنّ الإمام الجواد (ع) ـ أخذًا بإطلاق لفظ «المساجد» الوارد فيها، وبقول رسول الله (ص): «السجود على سبعة أعضاء: الوجه، واليدين، والركبتين والرجلين» ـ يقول:

«فإذا قُطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبقَ له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ﴾، يعني به: هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، ﴿فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾، وما كان لله لم يُقطع»[2].

3 ـ ومن الشواهد الأُخرى لهذا النوع من الاستفادة: ما حكم به الإمام الهادي (ع) في رجل نصرانيّ فجر بامرأة مسلمة، فلمّا أرادوا أن يقيموا عليه الحدّ أسلم، فرارًا منه، فلمّا سُئِل (ع) عن حكمه قال: «يُضرب حتى يموت»، فحكم بلزوم إقامة الحدّ عليه، فأرسلوا إلى الإمام كتابًا جاء فيه: أنّ فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا وقالوا: لم تجئ به سنّة، ولم ينطق به كتاب، فبيّن لنا بمَ أوجبتَ عليه الضرب حتى يموت؟! فأجابهم (ع) بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْاْ بَأْسَنَا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ

(1) سورة الجنّ: الآية 18.

(2) محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج1، ص319 و320؛ محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج76، ص192، ح 33.

﴿لَمَّا رَأَوۡاْ بَأۡسَنَاۖ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦۖ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡكَٰفِرُونَ ٨٥﴾[1]، مع أنّ الآيتين بالنظر إلى الصدر والذيل والسياق ليستا في مقام البيان من هذه الناحية، وإنّما هما واردتان في معرض الإخبار عن أحوال الأمم السابقة الذين انحرفوا عن طريق الحقّ وجحدوه وأنكروه، ثمّ لم يؤمنوا إلّا وقت نزول العذاب، وعند رؤيتهم له، فدلّت الآيتان على أنّ هذا الإيمان لا ينفعهم. ولكنّ الإمام (ع) عمّم الحكم، واستفاد منهما أنّ الإيمان عند رؤية البأس غير مقبول، فمن آمن أو تاب بعد إثبات الجرم وإلقاء القبض عليه، فإنّ إيمانه هذا لا يكون نافعًا له في رفع الحدّ عنه[2].

4 ـ ورد أنّ أمير المؤمنين (ع) استفاد من قوله تعالى: ﴿سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِۚ﴾[3]، لإثبات حكم، وهو عدم جواز مزاحمة الحجّاج والتعرّض لهم بأيّ شكل من أشكال الأذى أثناء زيارتهم لبيت الله، ففي كتاب لعامله على مكّة، وهو قثم ابن عبّاس، يقول (ع): «ومُر أهل مكّة أن لا يأخذوا من ساكن أجرًا، فإنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِۚ﴾، فالعاكف المقيم به، والبادي الذي يحجّ إليه من غير أهله»[4]. مع أنّ سياق هذه الآية وارد في مقام النقد

---

(1) سورة غافر: الآيتان 84 و85.

(2) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، نقلًا عن، عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج4، ص537؛ انظر أيضًا: محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج50، ص172.

(3) سورة الحجّ: الآية 25.

(4) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الكتاب رقم 67، ص 457.

للذين كفروا في صدّهم عن سبيل الله ومنعهم الناس من دخول المسجد الحرام، وليس ناظرًا إلى إثبات ضرورة التساوي بين المسافر والمقيم في جميع إمكانات وتسهيلات الحجّ، إلّا أنّه (ع) عمّم هذه الجملة ليستفيد منها المعنى المذكور.

5 - عن الرضا (ع) أنّه استفاد من قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[1]، النهي عن الاستعانة بأحد في الوضوء، فلمّا سُئِل (ع) عن ذلك، أجاب بتلاوة الآية الشريفة، ثمّ قال: «وها أنا ذا أتوضّأ للصلاة، وهي العبادة، فأكره أن يشركني فيها أحد». وهذا يعني: أنّه (ع) أخذها بمعناها العامّ[2].

والملفت للنظر في جميع هذه الموارد، هو أنّ الأئمّة كانوا يأخذون مقطعًا من الآية، ثمّ يعمّمون مدلوله ويوسّعونه، مع أنّ ما يقتضيه كلّ من ظهور الكلام ودلالة السياق وخصوصيّات القضيّة والحادثة، هو لزوم حمل هذه الفقرة المقتطعة على معنى لا يخرج بها عن حدود ودائرة الموضوع الخاصّ، الذي هو شأن النزول، إلّا أنّ أهل البيت (ع) في جميع هذه الموارد كانوا يبيّنون ألفاظ الآيات بنحو يجعلها تتّسع لتشمل موارد أُخرى، ولا يُقتصر فيها على الدائرة الخاصّة التي تتقيّد بها الآية بحسب ما لها من الدلالة والظهور البدويّ.

---

(1) سورة الكهف: الآية 110.

(2) عبد الملك بن محم الثعالبيّ (أبو منصور)، **الاقتباس من القرآن الكريم**، ج1، ص90.

ب) الاستناد إلى آيات على خلاف مقتضى السياق:

1 ـ من جملة الموارد التي نجد فيها هذا النحو من الاستناد إلى مقاطع من الآيات في كلام أهل البيت (ع): تلك الموارد التي لا يكون فيها مناسبة بين السياق وبين النصّ المقتطع، كما في هاتين الآيتين: ﴿وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسٗا ۝٨٣ قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا ۝٨٤﴾[1]، فقد سُئل الإمام الصادق (ع) عن الصلاة في البيع والكنائس، فقال: «صلِّ فيها، قال: فقلتُ: وإن كانوا يصلّون فيها أصلّي فيها؟ قال: نعم، أما تقرأ القرآن: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلٗا﴾؟ صلّ إلى القبلة ودعهم»[2]. فمع أنّ صدر هذه الآية ناظر إلى الكفّار الذين يُعرضون عن الشكر ويتبخترون عندما تلحقهم نعمة من نعم الله، ثمّ إذا مسّهم شيء من الفقر والشدّة يئسوا وقنطوا من رحمة الله، إلّا أنّ الإمام الصادق (ع) يستفيد من ذيلها معنى عامًّا يصلح لإثبات صحّة الصلاة في دور العبادة لدى أهل الكتاب؛ لأنّ كلّ إنسان فهو إنّما يحاسَب على نيّته هو، وعلى الطريقة الخاصّة التي يختارها لعمله وفي حياته، وإن كانت الصلاة في تلك الدور قد تجتمع مع صلاة أهلها بطريقتهم وإلى غير قبلتنا، بل وإن كانت قد تعدّ في بعض الأحيان نوعًا من التبليغ لهم، إلّا أنّ المدار في الصحّة إنّما هو على النيّة، ولكلٍّ نيّته كما بيّنّا.

---

(1) سورة الإسراء: الآيتان 83 و84.

(2) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص157؛ ح 731.

2 ـ ونموذج آخر لذلك: فقرة ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾، التي تدلّ على مفاد قاعدة فقهيّة عُرفت عندهم باسم: «قاعدة الفضل»، والتي وقع الاستشهاد بها في العديد من الأخبار بهذا المضمون نفسه، وفي أكثر من مناسبة، مع أنّ سياقها وارد في باب الطلاق، في الحثّ على مراعاة حقّ المرأة، فيكون المجموع من الصدر والذيل والمناسبة بين الحكم والموضوع موجبًا لإبقاء هذه الفقرة عينها في حدود هذا الباب، وعدم التجاوز بها خارجه. قال تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1]، وفي الخبر، سُئل أبو عبد الله الصادق (ع) عن مال اليتيم يعمل به الرجل، فقال: «يُنيله من الربح شيئًا، إنّ الله يقول: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾»[2]، أي: يعطيه مقدارًا أزيد من المتعارف. فالإمام (ع) في هذه الرواية يعدّي (الفضل) الوارد في الآية عن باب الطلاق ويعمّمه على مسائل أُخرى، كحقّ التيمّم، مع أنّ ما يقتضيه الظاهر البدويّ هو عدم دلالة هذه الفقرة المقتطعة على شيء من تلك المسائل الأُخرى، ولزوم الاقتصار فيها على مسائل الطلاق.

وفي خبر آخر اشتمل على استفادة أُخرى من الفقرة المذكورة نفسها، في باب لزوم الصفح وبذل العطايا والهبات وعطف الناس بعضهم على بعض، عن الإمام الباقر (ع) قال: «قال رسول

---

(1) سورة البقرة: الآية 237.

(2) محمّد بن مسعود العيّاشيّ، **تفسير العياشي**، مصدر سابق، ج1، ص126، ح 413؛ هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص495.

الله (ص): يأتي على الناس زمان عضوض، يعضّ كلّ امرئ على ما في يديه وينسون الفضل بينهم، قال الله: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ﴾»[1]، فإنّ هذه الفقرة المقتطعة من الآية تصلح في نفسها، بسبب عموم ألفاظها للدلالة على هذا المطلب، وبهذا الاعتبار وقع التمسّك بها في كلام النبيّ (ص)، على الرغم من أنّ مقتضى السياق وجوب الاقتصار فيها على حدود ما يدلّ عليه الصدر والذيل. ولا يخفى أنّ هذا الحكم الذي استفيد منها حكم له جنبة أخلاقيّة، وهو يرشد إلى عمل استحبابيّ، ولأجل ذلك لم يبحث عنها الفقهاء بشكل مستقلّ على أساس أنّها تثبت قاعدة مستقلّة برأسها كقاعدة الإحسان، وإنّما اقتصروا في البحث فيها على ما تضمّنته من مسائل باب الطلاق، ومن استحباب التفضّل والإحسان بالنسبة إلى المرأة المطلّقة[2].

3 ـ من الآيات الأُخرى التي من هذا القبيل، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾ الوارد في غير واحدة من سور القرآن[3]. وهي ـ بقرينة السياق ـ واردة في وصف كيفيّة حساب أعمال الإنسان يوم القيامة، والتأكيد على هذه المسألة، وهي أنّ كلّ إنسان مسؤول عن أعماله في الآخرة، ولا يحمل عن غيره شيئًا من إثم العمل وعبئه. إلّا أنّها مع ذلك تصلح لبيان مطلب حقوقيّ وقانون اجتماعيّ يرتبط بأحوال الدنيا وشؤونها،

---

(1) المصدر نفسه، ح 414.

(2) انظر: أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 677؛ عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص209.

(3) انظر: سورة الأنعام: الآية 164؛ سورة فاطر: الآية 18؛ سورة الزمر: الآية 7؛ سورة النجم: الآية 38.

ولكنّ ظاهر الآية لا يساعد على استفادة ذلك إلّا بعد اقتطاع هذه الفقرة وسلخها عن سياقها واعتبارها والنظر إليها لوحدها.

وهذا ما نلاحظه في الخبر التالي عن الإمام الصادق (ع)، في قوله:

«إنّ الله لا يكلّف نفسًا إلّا وسعها، ولا يكلّفها فوق طاقتها، وأفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، والله خالق كلّ شيء، ولا نقول بالجبر ولا بالتفويض، ولا يأخذ الله عزّ وجلّ البريء بالسقيم، ولا يعذّب الله عزّ وجلّ الأطفال بذنوب الآباء، فإنّه قال في محكم كتابه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾»[1]. فبهذه الأوصاف التي ذكرها (ع)، تتّخذ الآية مدلولًا عامًّا ويصبح لها مفهوم صالح لتناول مسائل الحقوق الاجتماعيّة.

ورووا أنّه أُتي عمر بحامل قد زنت فأمر برجمها، فقال له أمير المؤمنين (ع): «هب لك سبيل عليها، أيّ سبيل لك على ما في بطنها؟! والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾» الخبر[2].

وعن ابن عبّاس في قوله تعالى: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾، قال:

---

(1) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج65، ص262؛ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **التوحيد**، مصدر سابق، ص 406؛ المؤلف نفسه، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر غفّاري، ط 1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1410ق، ص 603، ح 9.

(2) محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مصدر سابق، ج1، ص204؛ محمّد بن عليّ بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: يوسف البقاعيّ، 5 مجلّدات، ط 2، بيروت، دار الأضواء، 1412ق، ج2، ص362؛ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الاختصاص**، تصحيح: علي أكبر غفاري، ط 2، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، ص 111.

«كانوا قبل إبراهيم يأخذون الوليّ بالوليّ، حتى كان إبراهيم، فبلغ ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾، لا يؤاخذ أحد بذنب أحد غيره»[1]. قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾[2].

ومن هنا يقول الأستاذ دروزة في كتابه «**التفسير الحديث**» ما نصّه:

«وفي الآية مبدأ قرآنيّ جليل آخر متّسق مع مبادئ الحقّ والعدل التي بشّرت بها الدعوة الإسلاميّة، وهو مسؤوليّة المرء عن عمله فقط، وعدم تجاوز هذه المسؤوليّة إلى غيره... فكما إنّ الله تعالى لا يحمّل أحدًا مسؤوليّة عملٍ صدر من غيره، فلا ينبغي لأحد أن يحمّل شخصًا مسؤوليّة عمل صدر من شخصٍ آخر إذا لم يكن له صلة ما بهذا العمل، ظاهرة أو باطنة»[3].

4 - الاستناد إلى فقرة ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، المقتطعة من الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]، ففي رواية أنّ أمير المؤمنين (ع) - في قضيّة امرأة شهد عليها الشهود أنّهم وجدوها في بعض مياه

---

(1) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، مصدر سابق، ج13، ص95، ح 25234، في ذيل الآية 38 من سورة النجم؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج17، ص113.

(2) سورة النجم: الآيات 36 - 39.

(3) محمّد عزت دروزة، **التفسير الحديث**، مصدر سابق، ج1، ص231؛ ذيل الآية المذكورة من سورة النجم.

(4) سورة البقرة: الآية 173.

العرب مع رجل يطؤها وليس ببعل لها - أمر (ع) بردّها وسؤالها عن حالها، فلعلّ لها عذرًا، فأجابت بأنّها إنّما أمكنته من نفسها كُرهًا، بعد أن كادت نفسها تخرج بسبب العطش الشديد، فقال أمير المؤمنين (ع): «الله أكبر، ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾»[1]. فقد أثبت عدم وجوب إقامة الحدّ عليها بهذه الفقرة، مع أنّ صدر الآية وسياقها وارد في تحريم أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيان حكم من اضطرّ إلى ذلك، ولكنّه (ع) وسّع دائرة الاضطرار الوارد فيها وجعله عنوانًا عامًّا يمكن الاستفادة منه في موارد أُخرى خارجة عمّا ذُكِر في صدر الآية، كتلك المرأة التي أُكرهت على الزنا أو ألجأتها الضرورة إليه.

كما نجد الاستفادة من هذه الفقرة - أيضًا - في كلام منقول عن الإمام عليّ بن الحسين (ع) يثبت فيه (ع) جواز المشاركة في صلاة جماعة يقيمها الظالمون الغاصبون لحقوقهم في صورة الاضطرار[2].

وعلى العموم، يمكن القول إنّ الفائدة المهمّة والأساس في

---

(1) محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مصدر سابق، ج1، ص207؛ نقله عنه المجلسيّ في **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج76، ص50؛ محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العيّاشي**، ج1، ص74؛ محمّد بن الحسن الطوسيّ، **تهذيب الأحكام**، مصدر سابق، ج10، ص49، الحديث 186؛ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، مصدر سابق، ج4، ص25؛ محمّد بن عليّ بن شهرآشوب، **مناقب آل أبي طالب**، مصدر سابق، ج2، ص369.

(2) محمّد بن القاسم الأسترآبادي، **التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ (ع)**، مصدر سابق، ص 586؛ محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج26، ص234.

اقتطاع هذه الفقرة وفصلها عن السياق الواردة هي فيه، إنّما هي تعميم الاستفادة منها في مختلف المجالات والموضوعات التي يتحقّق فيها الاضطرار، سواء كان اضطرارًا فرديًّا أم اجتماعيًّا.

5 ـ ومثال آخر، الاستدلال بفقرة من قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]. فمع أنّ الآية ترتبط بأحكام الربا، والآيات السابقة عليها واردة في تحريم أكل الربا والأحكام المتعلّقة به، وأنّ للدائن أن يأخذ الأموال نفسها التي كان قد أقرضها للمدين، لا يزيد على ذلك شيئًا، فلا يكون ظالمًا، ولا مظلومًا، كما قال تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[2]، ثمّ تقول الآية: إن كان المدين غير قادر على السداد، فأمهلوه إلى أن ييسّر الله له رزقًا فيدفع إليكم مالكم، وإن تتركوا رأس المال، كلّه أو بعضه، وتضعوه عن المدين، فهو أفضل لكم، إن كنتم تعلمون.

ولكن رُوي عن الإمام الصادق (ع) أنّه (ع) قد استفاد من هذا الذيل مطلبًا كلّيًّا لا يتقيّد بخصوص مورد الربا، جاعلًا من قوله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾، قاعدة عامّة تشمل بعمومها كلّ معسر مبتلًى بالفقر والشدّة، وتُثبت في مورده الحكم المذكور.

ففي الخبر «عن أبي عبد الله (ع) قال: صعد رسول الله (ص) المنبر ذات يوم، فحمد الله وأثنى عليه، وصلّى على أنبيائه ـ صلّى الله عليه وعليهم ـ ثمّ قال: أيّها الناس، ليبلّغ الشاهد منكم الغائب، ألا ومن أنظر مُعسرًا كان له على الله عزّ وجلّ في كلّ يوم صدقة

---

(1) سورة البقرة: الآية 280.

(2) سورة البقرة: الآية 279.

بمثل ماله حتى يستوفيه؛ ثمّ قال أبو عبد الله (ع): ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، إنّه مُعسر، فتصدّقوا عليه بمالكم [عليه] فهو خير لكم»[1].

إنّ القدر المشترك، والجدير بالاهتمام في جميع هذه الروايات ونحوها، هو قيام الأئمّة من أهل البيت (ع) باقتطاع فقرة من آية ما، والاستفادة منها في مجال الأحكام، مع أنّ كلًّا من صدرها وذيلها قد يكون ناظرًا إلى موضوع آخر، بل ربّما إلى موضوع مباين لمحلّ الاستشهاد بتلك الفقرة المقتطعة، فطريقتهم: قائمة على اعتبار هذه الفقرات عناوين مستقلّة تصلح لأن يُستخرج منها أحكام كلّيّة، ولو لم يكن ظهور العبارات نفسها مقتضيًا للعموم، ولو أدّى ذلك إلى نحو من التنافي وعدم الانسجام بين الصدر والذيل.

وعلى ضوء ما تقدّم، يتّضح أنّه لا محلّ للتردّد أصلًا في إمكان استفادة الأحكام من النصوص والفقرات المقتطعة، بدعوى أنّه لا بدّ من مراعاة التناسب بين الحكم والموضوع، ويجب الاقتصار في تفسير معنى الفقرة المقتطعة على ما يقتضيه الظهور المنعقد في صدر الآية، أو بدعوى أنّ اقتطاع الفقرة عن سياقها ربّما يكون مؤدّيًا إلى إيجاد نحو من التنافي وعدم الانسجام في مجموع الآية؛ فإنّ الديدن الذي عليه أهل البيت (ع) هو استفادة أحكام كلّيّة من أمثال هذه الفقرات، وبيان أنّه لو جاء القرآن بمطالب عامّة في معرض إثباته لأحكام خاصّة، فليس ثمّة ما يدعو إلى تقييد هذه المطالب وحصرها في إطار الدائرة الضيّقة لهذه الأحكام الخاصّة، بل في مثل موارد كهذه يمكن لهذه العناوين أن تقبل التعميم والتوسعة.

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، ج4، ص35، كتاب الزكاة، باب إنظار المعسر، ح 4.

3 ـ طريقة الفقهاء:

من جملة الشواهد الأُخرى التي تثبت أنّ هذا النوع من الاستفادة كان يُعدّ أمرًا طبيعيًّا ومألوفًا، طريقة الفقهاء واستقرار سيرتهم على الاستناد إلى هذا النحو من الفقرات، وأخذهم إيّاه أمرًا مسلَّمًا ومفروغًا عنه. ولمّا كان استقصاء جميع هذه الموارد وتتبّعها خارجًا عن حدود هذا الكتاب ووظيفته، فنكتفي في ما يأتي بالإشارة إلى بعضها فحسب:

1 ـ من النماذج الواضحة لاستناد الفقهاء إلى الفقرات والنصوص المقتطعة: تمسّكهم بآية: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾، في إثبات لزوم الطهارة عند مسّ القرآن وعدم جواز مسّ القرآن بغير الوضوء أو الغسل في المجنب والحائض، مع أنّ سياق هذه الآية، وما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، أمر آخر مغاير لذلك تمامًا، وهو أنّ غير المطهّرين لا قدرة ولا أهليّة لهم للوصول إلى إدراك أعماق القرآن وفهم كنهه وحقيقته، بل ذلك خاصّ بالمطهّرين دون غيرهم. قال عزّ وجلّ: ﴿۞فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾[1]. ولكن مع ذلك، فقد استدلّ عامّة الفقهاء بهذه الآية في كتبهم الفقهيّة، في كتاب الطهارة، وعدّوها دليلًا على أنّه لا يجوز للمحدث مسّ القرآن إلّا بعد أن يتطهّر[2].

---

(1) سورة الواقعة: الآيات 75 ـ 80.

(2) انظر في هذا السياق: حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، مصدر سابق، ج1، ص238، المسألة 69؛ مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان**=

وعمدة الأدلّة التي يتمسّك بها فقهاء الشيعة لصحّة الاستناد إلى الفقرة المذكورة في إثبات هذا الحكم ما رُوي عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم (ع) أنّه قال: «المصحف لا تمسّه على غير طهر، ولا جنبًا، ولا تمسّ خطّه، ولا تعلّقه، إنّ الله تعالى يقول: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾»[1].

نعم، علّق الفاضل التستري على استدلال الفقهاء هذا بأنّه إنّما يتمّ لو جعلنا الضمير في (لا يمسّه) للقرآن، وأمّا إن جعلناه للّوح المحفوظ كما احتُمل، فلا[2].

2 ـ من الشواهد الواضحة ـ أيضًا ـ لاصطياد الفقهاء أحكامًا من فقرات قرآنيّة مقتطعة، تمسّكهم بفقرة: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ﴾، في

= **في فقه القرآن**، ج1، ص34؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 57؛ جواد الكاظميّ، **مسالك الأفهام**، مصدر سابق، ج1، ص82؛ أمير أبو الفتح الحسينيّ الجرجانيّ، **تفسير شاهی**، تحقيق: وليّ الله إشراقي، ط 2، طهران، انتشارات نويد، 1362ش، ج1، ص57؛ محمّد الصادقي، **تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة**، ط 1، قم، انتشارات فرهنگ اسلاميّ، 1412ق، ص 74؛ الدهسرخي، **الجمال الحسان**، ص 8. وعند أهل السنّة، انظر: محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، ج4، ص1738؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ، **المغني**، مصدر سابق، ج1، ص137؛ **الشرح الكبير** (ذيل المغني): ج1، ص195؛ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج17، ص226؛ محمّد بن أحمد (ابن رشد)، **بداية المجتهد**، بيروت، دار الفكر، لا تا، ج1، ص49.

(1) محمّد بن الحسن الطوسيّ، **تهذيب الأحكام**، مصدر سابق، ج1، ص133، ح 344، باب حكم الجنابة، ح 30.

(2) التستريّ، **ملاذ الأخيار**، ج1، ص461؛ وهذا التعليق ذكره الطبرسيّ أيضًا في **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج9، ص236؛ في ذيل الآية المذكورة.

أبواب مختلفة من الفقه، وهي مقتطعة من آية واردة في تحليل البهيمة من الأنعام وتحريم الصيد حال الإحرام، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[1]، وقد عمل الفقهاء بعموم مضمون الفقرة المذكورة وأخذوا بعنوانها الكلّيّ الذي يمكن أن يُنتزع منها، فأوردوها في عدد كبير من الأبواب الفقهيّة، كالتجارة، والإجارة والرهن، وغيرها من أبواب المعاملات، واعتبروها قاعدة ومستمسكًا لإثبات صحّة العقود، ولم يتردّد أحد منهم في جواز التمسّك بها، ولم يعترض أحد منهم بعدم جواز اقتطاعها من سياقها، ولا قال أحد منهم بضرورة تحديدها وحصرها وتقييدها بمدلول صدرها وذيلها، وكذلك، فلم يلتزم أحد منهم بعدم صلاحيتها لإثبات لزوم الوفاء إلّا في العقود التي تتناسب مع حلّيّة بهيمة الأنعام وأضحية الحجّ. بل ربّما يُلتزم بأنّ الفقرة المذكورة تكون دليلًا على وجوب الوفاء بالعقود بمعناه الأعمّ، الشامل ـ من جهة ـ للعقود والالتزامات الشخصيّة التي تقوم بين الإنسان وبين الله عزّ وجلّ، كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة والاعتكاف، ـ ومن جهة أُخرى ـ للمعاملات والمواثيق البشريّة التي تقوم عادةً بين طرفين من أفراد البشر، كالبيع والإجارة وغيرهما من العقود[2]، فيجب

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) يناقش الإمام الخميني (ره) في كتاب البيع في مسألة أنّ هذه العقود هل تشمل المحرّمات والواجبات التكليفيّة، ولكنّه في المقابل، يشكّك في دلالة هذه المفردة على المعاملات خاصّة، إلّا أن يُراد بها خصوص العقود الوارد ذكرها في القرآن. انظر: روح الله الخميني، **كتاب البيع**، قم، مطبعة مهر، لا تا، ج1، =

الوفاء في الجميع بحكم الفقرة المزبورة. ومن هنا ما يُقال: من أنّ بين الإنسان المؤمن وبين ربّه عزّ وجلّ عقدًا وميثاقًا، بأن يحفظ الأمانة الإلهيّة، على الصعيدين: الفرديّ والاجتماعيّ. وربّما يؤيّد ذلك بما ورد عن ابن عبّاس في تفسير هذه الفقرة، قال: «معناه: بما أحلّ وبما حرّم وبما فرض وبما حدّ في جميع الأشياء»[1].

وطبقًا لهذا التفسير، فالحلال والحرام والفرائض والحدود في جميع الأبعاد والمجالات تعدّ جزءًا من العقود، ومن هنا نجد التأكيد على هذا المضمون في بعض الكتب التي كان النبيّ الأعظم (ص) يبعث بها في بداية الدعوة إلى الطوائف والقبائل، ككتابه الذي بعث به إلى نجران، الذي جاء فيه: «هذا بيان للناس من الله ورسوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾»[2].

3 ـ في بحثهم حول قاعدة الإتلاف، يقول الفقهاء: «من أتلف مال الغير بلا إذن منه فهو له ضامن». والمدرك لهذه القاعدة عندهم هو قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[3]، إذ لا شكّ في أنّ إتلاف مال الغير بدون

= ص73. وأمّا إدخال الفرائض العباديّة في العقود بدعوى أنّ المراد من العقود هو العهود، فلا يخلو من تكلّف؛ لأنّ الله تعالى تحدّث عن العهود بشكل صريح في موضع آخر من كتابه، ﴿...وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ...﴾: (سورة الأنعام: الآية 152)؛ وعليه، فلا مجال لتفسير العقود بالعهود.

(1) تفسير ابن عبّاس المسمّى **صحيفه علي بن أبي طلحة**، عن ابن عبّاس، تحقيق: راشد عبد المنعم الرجال، ص 160.

(2) محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص33.

(3) سورة البقرة: الآية 194.

إذنه ورضاه اعتداء عليه. وقد دلّ القرآن أيضًا على أخذ المثل في المثليّات والقيمة في القيميّات، الذي هو عبارة أُخرى عن كونه ضامنًا بالاعتداء للمشاكلة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾[1]، وقوله: ﴿جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا﴾[2]. مع أنّ صدر هذه الفقرة الأخيرة يرتبط بالحديث عن يوم القيامة، وأنّ جزاء الأعمال السيّئة التي يعملها الإنسان في الدنيا هو بمثلها من عقاب الله في الآخرة، قال عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا وَتَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖۖ﴾[3]. إلّا أنّهم اقتطعوا منها هذه الفقرة معتبرين أنّها تصلح لأن يُنتزع منها عنوان عامّ وكلّيّ، وعلى هذا الأساس، استدلّوا بها في الفقه لإثبات قاعدة الإتلاف، ولتعيين حدود ضمان التلف، مضافًا إلى استدلالهم بها على لزوم المماثلة في كثير من المسائل والموارد. كما إنّ المحقّق الأردبيليّ أوردها في غير واحد من أبواب الفقه، كأبواب الغصب والحدود والجنايات[4].

4 ـ من النماذج الأخرى التي تظهر لنا تمسّك الفقهاء بالنصوص المقتطعة وتعاطيهم معها بنحو مستقلّ، وعدم تقيّدهم فيها بالوتيرة الواحدة التي يفرضها السياق: الموارد التي نجدهم

---

(1) سورة الشورى: الآية 40.

(2) انظر على سبيل المثال: حسن البجنورديّ، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج2، ص217؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 526.

(3) سورة يونس: الآية 27.

(4) أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 591، 854، و855.

يفرّقون فيها بين حكمين يحملان المضمون نفسه، بجعل أحدهما في قبال الآخر، مع أنّ العادة جارية على لزوم رعاية وحدة السبك والمضمون بين الفقرتين المتناسبتين.

فمثلًا: لو كانت إحدى الفقرتين دالّة على الاستحباب، فلا بدّ من حمل الفقرة التي تقابلها على الكراهة، ولو كانت إحداهما دالّة على الوجوب، لتعيّن حمل مقابلتها على الحرمة؛ لأنّ هذا هو ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع، أو لأنّ هذا هو ما تدلّ عليه قرينة السياق. إلّا أنّ الفقهاء لم يلتزموا بذلك في جميع الموارد، بل نجدهم في كثير من الأحيان يختارون فقرة من الآية، ليقتطعوها من سياقها، ويستندوا إليها باستقلالها لإثبات حكم على خلاف ما يستفاد من الفقرة السابقة. كما في مبحث حرمة الإعانة على الإثم والعدوان، إذ تمسّكوا بقوله تعالى: ...﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ...﴾[1]، مستفيدين الحكم بتحريم التعاون على الإثم والعدوان من الفقرة الثانية[2]، مع أنّهم في الطرف المقابل لم يفتوا بوجوب التعاون على البرّ والتقوى، ولم يقولوا بلزوم استفادة الوجوب منها حملًا لها على ما يناسب المعنى المستفاد من عِدلها، وهي الفقرة التي استفادوا منها التحريم.

وفي تبرير هذا التغاير وعدم الانسجام بين الصدر والذيل يقول السيّد البجنوردي (ره):

«ولكن حيث نعلم من الخارج عدم وجوب مطلق التعاون على

(1) سورة المائدة: الآية 2.

(2) انظر على سبيل المثال: حسن البجنورديّ، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج1، ص303؛ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، مصدر سابق، ج10، ص55، و350.

البرّ والتقوى، فلا بدّ من رفع اليد عن ذلك الظهور والحمل على الاستحباب كما هو الظاهر، أو الحمل على بعض الموارد التي يكون التعاون فيهاواجبًا، كإنقاذ غريق أو حريق، وأمثال ذلك ممّا يكون التعاون لأجل حفظ نفس محترمة مثلًا. لكن لا مانع من الأخذ بظهور الجملة الثانية، بل هو المشهور المعروف، فلا بدّ من الأخذ به والعمل على طبقه، بمقتضى أصالة الظهور»[1].

وعلى ضوء ما تقدّم، اتّضح أنّ الاستناد إلى النصوص المقتطعة والأخذ بمدلولها مستقلًّا بعد اقتطاعها من سياقها وسائر الخصوصيّات الملابسة لها، كان أمرًا متعارفًا ومعمولًا به بين الفقهاء، والفقيه في بعض الأحيان، لكي يأخذ بمدلول فقرة معيّنة، كان يرفع اليد عن دلالة الفقرة السابقة وما تقتضيه من التحديد لمدلول تلك الفقرة المقتطعة، وبعد رفع اليد عن ذلك، كان يأخذ بها بوصفها دليلًا مستقلًا.

(1) حسن البجنورديّ، **القواعد الفقهية**، المصدر نفسه، ج1، ص303.

المحور الثالث

موانع الاستناد إلى هذه النصوص

ونماذج من النصوص التي تصلح للاستدلال

1 ـ الموانع:

بعد بيان الشواهد والأدلّة التي تثبت صحّة الاستناد إلى النصوص والفقرات المقتطعة، تصل النوبة إلى التعرّض للموانع التي تقف دون ذلك. وهذه الموانع ـ في الحقيقة ـ ليست شيئًا آخر سوى الشبهات والإشكالات التي أُثيرت أو يمكن أن تُثار على حجّيّة هذه الفقرات، والتي تخدش في صحّة الاستدلال بهذا الصنف من الآيات في نظرة تحليليّة أصوليّة. وأمّا ما قد يتراءى من الاستناد إلى هذا النوع من الآيات في كلام أهل البيت (ع)، أو في كلمات الفقهاء، فيمكن أن يخطر إلى الذهن بعض الوجوه التي تصلح لتبريره، وهو ما يتطلّب دراسة وتحليلًا لمبرّرات هذه الاستدلالات والدوافع الباعثة عليها، وهذا ما سنتطرّق إليه في المباحث الآتية. وكيفما كان، فيمكن تلخيص هذه الموانع في الأمور الآتية:

أ) مباينة هذا النحو من الاستدلال لمناسبة الحكم والموضوع:

أشرنا في مستهلّ هذا الفصل إلى أنّ مناسبات الحكم والموضوع تخرج الكلام عن إطلاقه وكلّيّته، وهي ـ في الحقيقة ـ تُلبس الحكم لباسًا معيّنًا ومحدّدًا. وهذا اللّباس، مع قطع النظر عن الارتكاز الذي يوجده تجاه هذا الحكم، يؤدّي إلى إحداث نوع من التقييد والمحدوديّة فيه من ناحية الظرف الزمانيّ والقالب الجغرافيّ وأنس المخاطبين به. إنّ هذه المناسبة نفسها تصلح لأن تكون قرينة يختار الشارع على أساسها شكلًا من أشكال الدلالة، بحيث لو كان للحكم ـ بحسب الظاهر ـ شمول لبعض الموارد والعناوين الأُخرى، ففي الوقت عينه، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي تحديده وتضييق مفهوم الكلام. ولهذا، فإذا كان قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْۖ﴾[1]، ناظرًا إلى خصوصيّات المخاطبين وظروفهم والمسألة المتداولة بينهم، وهي: التبنّي وادّعاء الولد، فإنّ هذه المناسبات توجب تقييد مدلول الفقرة اللّاحقة وتضييقه، وهي قوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ﴾[2]، وتستوجب فهمها في ما لا يخرج عن إطار مسألة التبنّي. وعليه: فلو أراد أحد أن يأخذ هذه الفقرة الأخيرة بوصفها جملة مستقلّة ذات مفهوم عامّ، لأمكن له أن يدّعي بأنّ هذه الآية الشريفة تعدّ دليلًا على أنّ الملاك في نسب الإنسان إنّما هو أبوه فقط؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ﴾، ولم يقل: ادعوهم لآبائهم وأمّهاتهم، ولا قال: ادعوهم لأمّهاتهم. ومن هنا، فلو أراد شخص أن يلتحق بنسب ما عن طريق الأمّ، فلا يصحّ ـ بدليل هذه الآية ـ أن تنفى عنه أحكام الانتساب من ناحية الأب،

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 4.

(2) سورة الأحزاب: الآية 5.

فمثلًا: إذا كان شخص ينتسب إلى أهل بيت النبيّ (ص) من ناحية الأمّ، فلا يمكن ـ طبقًا لهذه الآية ـ أن نرتّب عليه أحكام الخمس والزكاة المجعولة في حقّ غير السيّد (غير الهاشميّ). والسرّ في ذلك: أنّ مناسبة الكلام تقتضي الحمل على معنى آخر مغاير لذلك تمامًا، أي: أنّ الآية واردة في مقام بيان هذه الحقيقة الواقعيّة، وهي أنّ التبنّي لا يصيّر الطفل المتبنّى ولدًا للمتبنّي حقيقةً، بل كلّ فرد فإنّما ينتسب إلى أسرته الحقيقيّة، لا إلى من يربّيه ويرعاه حتى يكبر.

والجواب:

لا يمكن لهذه الشبهة أن تمنع بشكلٍ جدّيّ من صحّة الاستناد إلى النصوص المقتطعة؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع ـ كما أشرنا في بداية البحث ـ هي في حقيقة الأمر مجرّد موضّحة ومبيّنة لدلالة الآية فقط، وليست مقيّدة ولا مضيّقة للقانون والحكم الوارد فيها. فلو أخذنا تلك الآية المذكورة بعين الاعتبار، فهي وإن كانت تتقيّد بالظروف التاريخيّة والملابسات المرافقة لبيان الحكم، إلّا أنّ الفقرة الأخيرة، وهي قوله: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾، ظاهرة في أنّها جملة مستقلّة، وهي ذات مفهوم ومعنى مستقلّ، يصلح للكشف عن حقيقة الملاك وراء الانتساب وأحكام النسب.

ويمكن أن نؤيّد هذا النوع من الاقتطاع برواية حمّاد بن عيسى عن الإمام الكاظم (ع)، قال (ع): «من كانت أمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقة تحلّ له، وليس له من الخمس شيء، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾»[1].

وبناءً على ذلك، فهذه الموانع التي أُبرِزت تجاه الاستدلال

---

(1) محمّد بن الحسن الطوسيّ، **تهذيب الأحكام**، مصدر سابق، ج4، ص168.

بالنصوص المقتطعة، تقتضي التقيّد بحدود المناسبات الملحوظة في الكلام، والتي تُخرج الكلام عن إطلاقه وعمومه وتجعل صحّة الاستدلال به أمرًا مشكوكًا، ولكن، وفي قبال ذلك، فإنّ النصّ المقتطع نفسه، لمّا كان يصدق عليه أنّه كلام صادر في مقام البيان، فيكون له إطلاق لا محالة، ويكون التمسّك به أمرًا لا مانع له. وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ تلبّس الحكم وتقيّده بالظروف والخصوصيّات التي رافقت صدور الكلام، وإن كانت أمرًا طبيعيًّا يقتضيه كلام المتكلّم، إلّا أنّ تجرّده عن هذه الظروف والخصوصيّات والملابسات أمر ممكن أيضًا. ومن هنا يستدلّ الإمام (ع) بهذه الفقرة، ويجرّدها عن تلك الخصوصيّات، ولا يرى مانعًا من التمسّك بهذا الذيل. والأمر في الموارد الأُخرى هو من هذا القبيل أيضًا، بلا فرق. ويمكن أن نرى هذه الخصوصيّة بشكل جليّ في بعض الأمثلة التي أوردناها سابقًا، ولا يبرز لمناسبات الحكم والموضوع فيها إلّا دور بيان أجواء صدور الكلام، لا أزيد.

ب) مباينة هذا النحو من الاستدلال للسياق:

ذكروا أنّ السياق في بعض الأحيان قد يكون أقوى من الظهور؛ لأنّ ظهور كلّ فقرة وإنّ يوجب حجّيّة دلالتها على معناها، إلّا أنّ الله تعالى أورد كلامه ليؤدّي به مجموعة من المطالب المترابطة، فالتفكيك في ما بينها، واقتطاع بعضها من بعض، وعدم أخذ كافّة القيود التي هي بمنزلة قرائن نصبها المتكلّم لتوضيح مراده بعين الاعتبار، غير جائز حتمًا؛ سواء كانت هذه القيود لفظيّة أم غير لفظيّة، ومن هذه القيود والقرائن بلا شكّ ولا ريب: ملاحظة السياق. فيكون هذا من أكبر الموانع التي يمكن أن تحول دون صحّة التمسّك بالفقرة بعد اقتطاعها.

والجواب:

تحدّثنا سابقًا عن السياق ومدى أهمّيّته، كما استعرضنا أيضًا بعض النماذج التي يشكّل فيها السياق مانعًا يحول دون الاستدلال والتمسّك بالفقرات المقتطعة، وهذا ـ في الجملة ـ أمر مسلّم لا مجال للنقاش فيه. ولكنّ الأمر ليس كذلك في جميع الأحيان، وفي كافّة الموارد والحالات، بل إنّما يكون السياق صالحًا للمانعيّة عندما يكون مخرجًا للفقرة المقتطعة عن حالة استقلالها في الدلالة، وموجبًا لتقييد جملتها وألفاظها بنحو من الأنحاء، وأمّا لو كان السياق مجرّد بيان لما يصلح أن يكون نموذجًا وشاهدًا على مطلب كلّيّ، بحيث تتوفّر معه الأرضيّة المناسبة للتجريد والتعميم، ففي هذه الحالة، من الواضح أنّه لا يمكن القول بمانعيّة السياق من الاستدلال بتلك الفقرة المقتطعة. فمثلًا: لو كان السياق مجرّد حادثة تاريخيّة لابست نزول الآية المتكفّلة لبيان حكم بمناسبة هذه الحادثة، فممّا لا شكّ فيه أنّ ذلك لا يكون موجبًا للمحدوديّة والتقييد في فقرات هذه الآية وألفاظها، ففي قوله تعالى ـ مثلًا ـ: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾[1]، سياق الآية وصدرها وذيلها في مقام مدح المحسنين والمنفقين في سبيل الله، ولزوم التوازن في الإحسان والإنفاق، فإنّ كلّ من ينظر إلى ما قبل فقرة ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ وما بعدها، يتراءى له أنّ المقصود من عدم إلقاء النفس في التهلكة إنّما هو لزوم التعادل والتوازن ومراعاة الوسطيّة في الإنفاق. فالسؤال الذي يُطرح هنا هو: أنّه هل يمكن الاستناد إلى هذه الفقرة بمعناها العامّ مع ما يستلزمه من التغاضي عمّا تقتضيه دلالة سياق الآيات؟

---

(1) سورة البقرة: الآية 195.

أمّا الفقهاء، فقد استشهد غير واحد منهم بهذه الفقرة باعتبارها جملة مستقلّة، واستدلّوا بها في موارد كثيرة[1].

كما نجد هذا النوع من التقطيع للنصوص في الأخبار والروايات التي وصلتنا عن أهل البيت (ع)، فمثلًا: عندما أخذ المأمون البيعة في ملكه للإمام الرضا (ع) بعهد المسلمين من غير رضاه، وذلك بعد أن تهدّده بالقتل، وألحّ عليه مرّة بعد أُخرى، والإمام يأبى عليه في كلّها، حتى أشرف من تأبّيه على الهلاك، قال (ع) ـ شارحًا حقيقة موقفه ومبيّنًا مشروعيّة قبوله بولاية العهد ـ: «اللّهمّ إنّك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة، وقد أُكرهتُ واضطررت، كما أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل متى لم أقبل ولاية عهده» الخبر[2].

---

(1) في هذا المجال، انظر: محمّد بن الحسن الطوسيّ، **الخلاف**، مصدر سابق، ج3، ص168، (الدفاع عن النفس)؛ المؤلف نفسه، **المبسوط**، ج2، ص10، (الفرار من الحرب)؛ ابن البرّاج، **جواهر الفقه**، ص 208، (الاضطرار إلى الأكل)؛ المهذّب، ج1، ص304، (الدفاع) ولم أعرف أي مهّذب هو؛ محمّد بن أحمد (ابن إدريس الحلّي)، **السرائر**، مصدر سابق، ج3، ص132، (الاضطرار)؛ الفاضل الآبي، **كشف الرموز**، ج1، ص423، (التترّس)؛ حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **مختلف الشيعة**، ج2، ص687، (الاضطرار إلى شرب الخمر)؛ المؤلف نفسه، **منتهى المطلب**، ج2، ص819، (الاضطرار إلى الصيد)؛ ج 2، ص 974؛ فخر المحقّقين، **إيضاح الفوائد**، مصدر سابق، ج1، ص356، (الفرار من الحرب)؛ الشهيد الثاني، **المسالك**، 1ج، ص125؛ ج 2، ص 201، (الاضطرار)؛ يوسف البحرانيّ، **الحدائق الناضرة**، مصدر سابق، ج4، ص276، (الخشية من الماء في الطهارة)؛ ج 15، ص 164، (أكل الصيد).

(2) محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، مصدر سابق، ص 18 ـ 20، باب ذكر مولد الرضا؛ عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، مصدر سابق، ج1، ص150.

وعن النبيّ الأعظم (ص) أنّه قال لعليّ (ع): «يا أخي أنت ستبقى من بعدي، وستلقى من قريش شدّة، ومن تظاهرهم عليك وظلمهم لك، فإن وجدتَ عليهم أعوانًا فجاهدهم وقاتل من خالفك بمن وافقك، وإن لم تجد أعوانًا فاصبر، وكفّ يدك، ولا تُلقِ بها إلى التهلكة»[1].

وعلى هذا الأساس، فإذا كان لمقطع ما من الآية دلالة على معنى من المعاني بنحو مستقل، وانعقد له ظهور في إرادة معنى عامّ، فلن يكون بينه وبين السياق منافاة أصلًا، كما رأينا في فقرة النهي عن إلقاء النفس في التهلكة، فإنّ موردها في الآية المذكورة هو مسألة الإنفاق، ولكن يمكن أن تكون لها دلالة على موارد أُخرى أيضًا. فلا تنافي بين السياق وبين ظهور هذه الفقرة.

ج) استعمال اللّفظ في أكثر من معنى:

من جملة الموانع التي تقف دون الاستناد إلى النصوص المقتطعة، الموارد التي يكون فيها اللّفظ مشتركًا بين أكثر من معنى، بحيث يخطر إلى ذهننا منه بعد وروده في الكلام معنيان اثنان ـ مثلًا ـ، ففي هذه الحالة، كيف يصحّ لنا الخروج عن إطار ظهور اللّفظ في المدلول الواحد، وعن ظهور السياق في وحدة المعنى المراد، واقتضاء مناسبات الحكم والموضوع له، وكيف يصحّ رفع اليد عن ذلك كلّه للقول بجواز أن يكون المتكلّم قد أراد كلا المعنيين في آنٍ معًا؟! مع أنّه من مصاديق استعمال المشترك في معنييه، والذي هو ممنوع عندهم لورود إشكالات واعتراضات كثيرة عليه. فعلى سبيل المثال، في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ

---

(1) عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، المصدر نفسه، ج1، ص151.

﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾[1]. فإنّ سياقها يجعل لها ظهورًا في أنّ المراد هو أنّ فهم كنه القرآن وحقيقته وإدراك معانيه العميقة يختصّ بالمطهّرين من الملائكة والمرسلين. فقد ورد في شأن نزول هذه الآية، أنّ المشركين زعموا أنّ الشياطين هي التي تنزّلت بالقرآن، فنزلت الآية لتكذّب وتنفي هذا الزعم، فالشيطان لا يمسّ هذا الكتاب المكنون في علم الله وحفظه، بل إنّما تنزّل به المطهّرون من عند الله عزّ وجلّ[2].

وأمّا لو حملنا كلمة ﴿ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ على معنى: المطهّرين بالوضوء والغسل ونحوهما، فنكون قد أثبتنا للّفظ معنًى آخر، مغايرًا ومباينًا للمعنى الأوّل الذي لم ينكره الأئمّة، وهذا المعنى الثاني هو المعنى الذي وقع محلًّا للاستشهاد بالآية والتمسّك بها في مبحث الطهارة في مسألة مسّ الكتاب. ولكنّ هذا التمسّك بالآية إنّما يكون صحيحًا لو كنّا نقول بجواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى.

وكيف كان، فالذي ذكروه في مبحث الاشتراك، هو التالي:

أنّه لا شكّ ولا كلام في جواز استعمال اللّفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعيّنة. كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني. وإنّما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنًى واحد من المشترك في استعمالٍ واحد، على أن يكون كلّ من هذه المعاني مرادًا من اللّفظ على حدة، وكأنّ اللّفظ قد جُعل للدلالة عليه وحده. وبعبارة أُخرى: فالبحث إنّما هو

---

(1) سورة الواقعة: الآيات 77 ـ 80.

(2) انظر: فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، مصدر سابق، ج9، ص226؛ محمد بن عمر (الفخر الرازيّ)، **مفاتيح الغيب**، ج23، ص66؛ ج 28، ص 152؛ سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ط 10، بيروت، دار الشروق، 1402ق، ج6، ص3471.

في أنّ المتكلّم هل يمكن أن يريد من اللّفظ أكثر من معنى في استعمال واحد؟ أو هل يمكن للسامع أن يقطع النظر عن قصد المتكلّم، بأن يحمل كلامه ـ طبقًا للشواهد والقرائن ـ على أكثر من معنى، ويجعل اللّفظ الصادر من المتكلّم في استعمال واحد محتمِلًا لأكثر من معنى واحتمال، بحيث يدّعي أنّ كافّة هذه الاحتمالات وجميع هذه الوجوه والمعاني مرادة للمتكلّم من الكلام الصادر منه، أم لا؟

استدلّ القائلون بعدم الجواز:

بأنّ استعمال أيّ لفظ في معنى إنّما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللّفظ، ولكن لا بوجوده الحقيقيّ، بل بوجوده الجعليّ والتنزيليّ؛ لأنّ وجود اللّفظ وجود للمعنى تنزيلًا، فهو وجود واحد يُنسب إلى اللّفظ حقيقةً أوّلًا وبالذّات، وإلى المعنى تنزيلًا ثانيًا وبالعرض، فإذا أوجد المتكلّم اللّفظ لأجل استعماله في المعنى، فكأنّما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطَب. فلذلك يكون اللّفظ ملحوظًا للمتكلّم، بل وللسامع أيضًا، آلةً وطريقًا للمعنى، وفانيًا فيه، وتبعًا للحاظه، والملحوظ بالأصالة والاستقلال إنّما هو المعنى نفسه. وهذا نظير الصورة في المرآة؛ فإنّ الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيقيّ إنّما هو للمرآة، وهذا الوجود ـ نفسه ـ يُنسب إلى الصورة ثانيًا وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرآة، فهو إنّما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة، هي للصورة بالاستقلال والأصالة، وللمرآة بالآليّة والتبع. فتكون المرآة كاللّفظ، ملحوظة تبعًا للحاظ الصورة، وفانية فيها فناء العنوان في المعنون. وعلى هذا، فلا يمكن استعمال لفظ واحد إلّا في معنى واحد، فإنّ استعماله في معنيين مستقلًا، بأن يكون كلّ منهما مرادًا من اللّفظ كما إذا لم يكن

إلّا نفسه، يستلزم لحاظ كلٍّ منهما بالأصالة، فلا بدّ من لحاظ اللّفظ في آنٍ واحد مرّتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آنٍ واحد على ملحوظ واحد، وهو محال بالضرورة[1].

والجواب:

إنّ استعمال اللّفظ في أكثر من معنى جائز عند كثير من الأصوليّين، وبناءً على ذلك، فلا يمكن أن يكون مانعًا من صحّة الاستناد إلى الفقرات المقتطعة. وقد ردّ القائلون بالجواز على الموانع التي أثارها المانعون، بل إنّهم أقاموا عددًا من الأدلّة التي تثبت صحّة ما يعتقدونه من القول بالجواز:

1 ـ الدليل الأوّل للمجوّزين: هو وقوع هذا النحو من الاستعمال عند العقلاء، وفي كلمات الأدباء والشعراء، والوقوع في الخارج ـ كما هو معلوم ـ خير دليل على الجواز والإمكان، وهو لا يُبقي مجالًا للاعتقاد بالاستحالة، ومعه: فلا تبقى قيمة أصلًا للمحذور المزعوم، أعني: لحاظ اللّفظ في آنٍ واحد مرّتين بالتبع.

2 ـ أنّ الإشكال المذكور، وهو أنّ استعمال اللّفظ في أكثر من معنى يوجب اجتماع لحاظين في آنٍ واحد، بدعوى أنّ الاستعمال هو إفناء اللّفظ في المعنى، فيكون لحاظه تبعًا للحاظه، لا يمكن القبول به، لأنّ المقصود من التبعيّة إن كان عبارة عن أنّ المتكلّم يتصوّر المعنى ويتبعه بالانتقال إلى اللّفظ، فلا يلزم من تصوّر المعنيين عرضًا انتقالان إلى اللّفظ، بل لا يكون الانتقال إليه إلّا انتقالًا واحدًا، كما إنّه انتقال

(1) محمّد كاظم الخراسانيّ، **كفاية الأصول**، مصدر سابق، ص 36؛ محمّد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص33.

واحد أيضًا في الانتقال من اللّازمين إلى ملزوم واحد. غاية الأمر: أنّ الفرق بينهما إنّما هو في أنّ النظر هناك إلى الملزوم نظر استقلاليّ، وأمّا هنا، فاللّفظ ملحوظ باللّحاظ الآليّ والتبعيّ، ولكنّ هذا لا يوجب الفرق بينهما في ما نحن بصدده.

وإن كان المراد اجتماع اللّحاظين في السامع، فلا نسلّم لزومه؛ لأنّ السامع ينتقل من اللّفظ إلى المعنى، فإن كان اللّفظ آلة، كان لحاظ المعنى تبعًا للحاظ اللّفظ وسماعه، كما إنّ الناظر إلى الكتابة يدرك نقش المكتوب أوّلًا، ثمّ ينتقل منه إلى المعنى، فحينئذٍ: إذا كان اللّفظ دالًّا على معنيين، انتقل منه إليهما، من غير لزوم محذورٍ أبدًا[1].

وعلى هذا الأساس، وطبقًا لهذا التحليل، فإنّ استعمال اللّفظ في أكثر من معنى جائز ولا محذور فيه، والإشكال الذي أثاره القائل بالجواز لا أساس له من الصحّة، فلا ينهض للمانعيّة من صحّة الاستناد إلى النصوص والفقرات المقتطعة.

وأمّا الدكتور نصر حامد أبو زيد، الكاتب العربيّ المعاصر[2]، فقد وضع يده على تحليل آخر في مسألة اشتراك اللّفظ في أكثر من معنى واحد بالنسبة إلى خصوص ألفاظ القرآن الكريم. وهو في الحقيقة أخرج اللّفظ عن سكون وانعزاله، واضعًا إيّاه على مدار

---

(1) جعفر السبحانيّ، **تهذيب الأصول في علم الأصول**، مصدر سابق، ج1، ص94 ـ 95.

(2) نصر حامد أبو زيد: أحد الكتّاب المصريّين، أثارت أفكاره في مجال الهرمنيوطيقا ومفهوم النصّ جدلًا واسعًا. انظر في شرح آرائه ونظريّاته: مرتضى كريمى نيا، **آرا وانديشه هاى دكتر نصر حامد ابو زيد**، طهران، فرع مديريّة المطالعات الإسلاميّة في منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، 1376ش.

الحركة والتطوّر اللّغويّ والدلاليّ. وهو وإن كان يطرح هذه المسألة في إطار بحثه عن المسار التاريخيّ للتعامل مع نصوص القرآن، إلّا أنّه في الواقع يدّعي وجود نحو من التغيّر والتبدّل الذي يخرج بألفاظ النصوص الدينيّة عن معناها الأوّل، ليصبح لها بشكل تدريجيّ معنى آخر، ويرى أنّ التصوّر الذي كان يحمله الجيل الأوّل، أعني: المخاطَبين في عصر النزول، يتّجه شيئًا فشيئًا نحو التغيّر والتبدّل وثبوت تصوّر ومعنًى آخر لذلك النصّ نفسه بدلًا منه. وفي هذا المجال يقول:

«معنى القول بتاريخيّة الدلالة: تثبيت المعنى الدينيّ عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أنّ اللّغة ـ الإطار المرجعيّ للتفسير والتأويل ـ ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع تطوّر الثقافة والواقع. وإذا كانت النصوص ـ كما سبقت الإشارة ـ تساهم في تطوير اللّغة والثقافة، من جانب أنّها تمثّل الكلام في النموذج السويسري[1]، فإنّ تطوّر اللّغة يعود ليحرّك دلالة النصوص، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[2].

وفي موضع آخر من كلامه، في شأن الرابطة بين هذا التغيّر والتطوّر وبين صيرورة اللّفظ متحمّلًا لأكثر من معنى، وفي الحديث عن حاجة المتكلّم إلى خبرة كبيرة في الإتيان بمفردات من هذا القبيل، يقول الدكتور أبو زيد:

«النصّ القرآنيّ يستمدّ مرجعيّته من اللّغة، لكنّه كلام في اللّغة قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى الثقافة ـ مدلول اللّغة ـ

---

(1) نسبة إلى عالم اللّغة السويسريّ، فردیناند دي سوسير. [المترجم].

(2) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الدينيّ**، ط 1، بيروت، دار المنتخب العربيّ، ص 139.

قلنا: إنّ هذا النصّ مُنتجٌ ثقافيّ، لكنّه مُنتج قادر على الإنتاج كذلك. لذلك، فهو مُنتج يشكِّل، لكنّه في الوقت نفسه ـ من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة ـ يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللّغة أيضًا»[1].

ولتوضيح نظريّته، يأتي أبو زيد بعدد من الأمثلة، ويتمسّك بها، مع أنّ باب المناقشة فيها مفتوح على مصراعيه. ولكن لمّا كانت هذه الأمثلة تساهم في توضيح نظريّته بشأن تاريخيّة الدلالة وتطوّر المعنى، نرى من المفيد هنا الإشارة إلى بعضها:

فهو يرى أنّ من النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخيّة: النصوص الخاصّة بالسحر والحسد والجنّ والشياطين، ويعتقد بأنّ مفردة «الحسد» ـ مثلًا ـ كانت في بداية أمرها تعني: الأسطورة، وتستعمل في معنى مساوٍ لكلمة «السحر»، حتى صار ما ينطبق على السحر ينطبق أيضًا على ظاهرة الحسد وما يلابسها من ممارسات وطقوس، كالرقي والتعاويذ، ومعتقدات، كالإيمان بقوّة العين وسحر اللّغة. وقد وردت هذه الكلمة في سورة الفلق بعنوان ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلۡعُقَدِ﴾، إذ أُشير بها إلى شرّ الحسد والحسود. ومع ذلك، فقد استعملها القرآن في مواضع أُخرى في معانٍ مغايرة لذلك[2]. ومن هنا يقول:

«إنّ التحويل الدلاليّ الذي أحدثه النصّ في استخدام كلمة (حسد) له مغزاه دون شكّ في الكشف عن اتّجاه النصّ لتغيير

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **النصّ السلطة والحقيقة**، فصل (التاريخيّة، المفهوم الملتبس). وانظر ترجمة هذا الفصل: محمّد تقي كرمي، **مجلّة نقد ونظر**، العدد 12، ص 352، تحت عنوان (تاريخ مندى، مفهوم پوشيده ومبهم.

(2) انظر: سورة البقرة: الآية 109؛ سورة النساء: الآية 54؛ سورة الفتح: الآية 15.

بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة الأسطورة إلى بوّابات العقل»[1].

وهذا الاستعمال للّفظ في معنى آخر ـ بنظر أبو زيد ـ يدخل في الواقع في دائرة توسّع اللّغة وتطوّرها، ويندرج في المسار التقدّميّ الذي يشهده واقع اللّغة والفكر والثقافة البشريّة، وهذا التطوّر في اللّغة لا بدّ من أن ينعكس على تفسير دلالة النصوص أيضًا، بحكم انتمائها للّغة والثقافة في فترة تاريخيّة محدّدة، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، وهذا هو السبب عنده في قدرة هذه النصوص على أن تتحمّل أكثر من وجه، وأكثر من تفسير.

وكمثال آخر على هذه المفاهيم، يقول أبو زيد:

«تتحدّث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملِكًا ـ بكسر اللّام ـ له عرش وكرسيّ وجنود، وتتحدّث عن القلم واللّوح، وفي كثير من المرويّات التي تُنسَب إلى النصّ الدينيّ الثاني ـ الحديث النبويّ ـ تفاصيل دقيقة عن القلم واللّوح والكرسيّ والعرش، وكلّها تساهم ـ إذا فُهِمت فهمًا حرفيًّا ـ في تشكيل صورة أُسطوريّة عن عالم ما وراء عالمنا المادّيّ المشاهَد المحسوس، وهو ما يُطلّق عليه في الخطاب الدينيّ اسم: عالم الملَكوت والجبروت. ولعلّ المعاصرين لمرحلة تكوين النصوص ـ تنزيلها ـ كانوا يفهمون هذه النصوص فهمًا حرفيًّا، ولعلّ الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التطوّرات الثقافيّة للجماعة في تلك المرحلة»[2].

---

(1) نصر حامد أبو زيد، **النصّ السلطة والحقيقة**، مصدر سابق، ص 144 ـ 146؛ انظر ترجمته: محمّد تقى كرمى، **مجلّة نقد ونظر**، العدد 12، ص 360.

(2) المصدر نفسه، ص 139.

وبناءً على ذلك، فاشتراك اللّفظ في أكثر من معنى ـ طبقًا لهذه النظريّة ـ وإن كان مغايرًا ومباينًا للمعنى المذكور له في علم الأصول، إلّا أنّه يمثّل نوعًا من الاشتراك الذي يستند إلى المرتكزات الذهنيّة لدى السامعين للخطاب، وهذا يعني: أنّ هذا الاشتراك أجنبيّ تمامًا عن محذور الاستحالة الذي أثاره بعض الأصوليّين ومنعوا بسببه استعمال اللّفظ المشترك في معنييه أو معانيه في آنٍ معًا.

وكيفما كان، فبناءً على هذا التحليل لتطوّر النصّ (وهو أنّ اللّفظ قابل لتحمّل أكثر من معنى على امتداد التطوّر التاريخيّ للّغة) يثبت للّفظ نوع من الاشتراك بين معنيين متباينين، ولكن في فترتين زمنيّتين مختلفتين من ناحية البيئة الثقافيّة والمستوى الفكريّ والحضاريّ.

وعلى هذا الأساس، فإنّ كثيرًا من التفسيرات المتباينة التي نشاهدها في الآثار الواصلة إلينا عن الأئمّة (ع) في معاني ألفاظ القرآن وكلماته تُحمل ـ علاوة على مسألة البطون المتعدّدة في النصّ القرآنيّ ـ على أنّها وليدة للتحوّلات الثقافيّة والمتغيّرات الاجتماعيّة التي تبرز بين عصرٍ وآخر، والتي تتميّز بها، بطبيعة الحال، العصور المتأخّرة عن العصور الأُولى لصدر الإسلام[1]. ولا شكّ في أنّ هذا النوع من التعامل مع مفردات القرآن وتشبيهاته في كثير من الموارد، هو وليد تاريخيّة النصّ القرآنيّ وكون القرآن واردًا بلغة القوم، فلا تنفكّ دلالاته عن النظام اللّغويّ الثقافيّ الذي تعدّ جزءًا منه[2].

---

(1) في هذا النوع من التحوّلات التفسيريّة بين العصور الأُولى والعصور المتأخّرة، انظر: إيازي، **قرآن وتفسير عصرى**. ولا يخفى، أنّ استخراج نماذج من هذه التحوّلات في الفكر التفسيريّ لدى أهل البيت (ع) يحتاج إلى تتبّع وبحث مفصّل ويتطلّب دراسة خاصّة.

(2) لتحليل وتفسير نظريّة استفادة القرآن وتأثّره بلغة القوم، ولوازم الاعتقاد بها، انظر: محمّد علي إيازي، **قرآن وفرهنگ زمانه**، ص 15 ـ 62.

وعلى أيّ حال، نرى من الضروريّ هنا أن نستعرض بعض النماذج والأمثلة التي قد تُذكر لاستعمال اللّفظ في أكثر من معنى، لارتباطها بموضوع بحثنا، وهو البحث عن الفقرات المقتطعة، ليتبيّن لنا من خلالها، أنّه لو قلنا بامتناع استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، فكيف يمكن لهذا الامتناع أن ينسحب على مسألة الاستناد إلى النصوص المقتطعة؟ وإلى أيّ حدٍّ يعدّ هذا البحث الأصوليّ ضروريًّا في هذا الفصل؟

من جملة هذه الموارد والنماذج، كلمة الصلاة الواردة في هذه الآية الشريفة: **﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾**[1]، فطبقًا للفقرة الأُولى من هذه الآية، فالصلاة هي بمعنى الفريضة المعروفة ذات الأفعال المخصوصة، والظاهر منها أنّ المراد: النهي عن الصلاة في حال السكر، والشاهد الذي يعدّ دليلًا صريحًا على إرادة هذا المعنى منها، هو قوله: **﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾**، وكذا ما ورد عن أهل البيت (ع) في تفسير هذه الآية، من الروايات الكثيرة التي فسّرت السكر بسكر الشراب تارةً، وسكر النوم والنعاس أُخرى[2]. فلو لم يكن هذا هو المقصود من لفظ «الصلاة» في الآية، لما كان لهذه الروايات المتعدّدة التي توسّع مفهوم «السكارى» الوارد فيها معنى أصلًا. هذا. مضافًا إلى أنّ هذا المعنى هو المعنى الذي فهمه الفقهاء منها، بدليل استدلالهم بهذه الفقرة لإثبات مانعيّة السكر من الصلاة، وأنّ الصلاة لا تصحّ مع زوال العقل[3].

---

(1) سورة النساء: الآية 43.

(2) انظر في هذا الباب: هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، ج2، ص80 ـ 82.

(3) انظر على سبيل المثال: أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، مصدر سابق، ص 50.

ومن ناحية أُخرى، فإنّ المقطع الثاني من الآية، وهو قوله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، جُعل معطوفًا على الجملة الأُولى. وقد فُسّر هذا المقطع على معنى: لا تقربوا الصلاة جنبًا ـ وهو من وُجد منه الجنابة ولم يغتسل ـ حتى تغتسلوا، إلّا المسافرين منكم، فإنّه تجوز صلاته جنبًا، لكن بالتيمّم[1].

ولكنّ هذا المعنى ـ كما هو واضح ـ بعيد عمّا يقتضيه ظهور الكلام، نظرًا إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، الذي هو صريح في معنى التجاوز والعبور. فلذلك، لا يمكن بلحاظ هذا المقطع الثاني، أن تُحمل الصلاة على معناها المعروف، بل يجب أن يكون المراد منها: لا تقربوا مواضع الصلاة، وهي المساجد، وأنتم جنب إلّا أن تكونوا عابرين فيها، بأن تدخلوا من باب وتخرجوا من آخر. فعلى هذا: تكون كلمة الصلاة مستعملة في معنيين، فهي في الفقرة الأُولى تُحمَل على معناها المعروف، وفي الفقرة الثانية تُحمل على معنى: مواضع الصلاة.

ومن هنا، وجّهها بعضهم بما حاصله: أنّ الصلاة، ولا سيّما في عصر الرسالة، لمّا كانت أكثر ما تقع، تقع في المسجد جماعة ـ على السنّة ـ، وكان من القصد أن تُذكر أحكام الجنب في دخوله المسجد، أوجزت الآية في المقال وسبك الكلام على ما نراه. ومن هنا، يمكن أن يُقال في معنى الآية: نهيناكم عن شرب الخمر بحيث يبقى سكرها إلى حال دخول الصلاة، أي: نهيناكم عنه لغاية أن تعلموا ما تقولون[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 50؛ محمود الآلوسيّ، **روح المعاني**، ح 4، ص59.

(2) محمد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص360، في ذيل الآية.

ولكنّ الحقيقة، أنّ هذا التوجيه لا يخفّف شيئًا من وطأة إشكال استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، إذ معه يمكن أن تكون «الصلاة» في الآية مستعملةً بمعنيين؛ أحدهما: المعنى المعروف لها، والآخر: محلّ الصلاة وموضعها.

وأمّا القول إنّ حمل الصلاة على معنى المسجد يجعلها شاملة لحالة الصلاة أيضًا، فيكون اللّفظ المذكور مستعملًا حينئذٍ في معنًى واحد، لا في اثنين؛ فما هو إلّا فرار من هذه الحقيقة الواضحة، وهي أنّه لا مانع من أن يكون للآية الشريفة فقرتان مستقلّتان، ويُراد من الصلاة في كلّ من الفقرتين معنًى خاصّ يتناسب مع طبيعة الحكم المسوقة هي لبيانه، ولو بهذا التوجيه نفسه الذي نقلناه من كلام العلّامة الطباطبائيّ في الميزان(1).

وعليه: فلو قلنا بجواز استعمال اللّفظ في أكثر من معنى، ففي الموارد التي يكون تقطيع الآية إلى فقرات موجبًا لطروّ التغيّر على معاني بعض كلمات الآية، فلا نرى مانعًا من التمسّك بكلّ واحدة من هذه الفقرات باستقلالها.

قد يكون هذا المثال، أو المثال المتقدّم: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾، قابلًا للنقاش، إلّا أنّه توجد أمثلة وموارد أُخرى لا يتمّ

(1) فهذا الإشكال لا يرد على كلام العلّامة الطباطبائيّ؛ لأنّ هذا القول أجنبيّ عمّا جاء في كلامه، فإنّ التوجيه الذي ذكره (ره) يصلح توجيهًا لاستعمال اللّفظ المشترك للصلاة في معنيين، وهما، الصلاة، وموضع الصلاة. ولكنّه لا يقتضي وحدة المعنى، كما هو لازم القول المذكور. وبعبارة أُخرى، فغاية ما يلزم على كلام العلّامة الطباطبائيّ، أن يكون المتكلّم قد استعمل لفظ الصلاة مرّتين، مرّة بمعنى الصلاة والدعاء، وأُخرى بمعنى، المسجد؛ على اعتبار أنّ الصلاة غالبًا ما كانت تُقام فيه، ومن هنا، فلا يكون الخلل المذكور واردًا على التوجيه الذي أفاده.

التمسّك بها إلّا بالقول باستعمال اللّفظ في أكثر من معنى، وقد بيّنّا أنّ هذا النوع من الاستعمال ليس مستحيلًا عقلًا، ولا مانع منه عقلائيًّا، وعليه: فلا يكون في الاستناد إلى الفقرات المقتطعة أيّ مانع من جهته.

د) عدم تماميّة مقدّمات الحكمة:

من الموانع الأُخرى التي تُثار في وجه الاستناد إلى الفقرات المقتطعة، عدم تماميّة مقدّمات الحكمة في الأخذ بإطلاقات الكلام؛ لأنّ قسمًا من المقاطع المستقلّة ليس مقترنًا بالألفاظ أو الحروف أو القرائن التي تقتضي عموم الكلام وشموله لكافّة المصاديق، لكي يُعدّ مورد الآية أحد مصاديقها، ويكون لها وراء ذلك مصاديق أُخرى يمكن تطبيقها فيها، بل أقصى ما يمكن أن تدلّ عليه هو أنّ الكلام يمكن أن يكون له إطلاق، لا أنّه كذلك فعلًا.

وقد صرّح الأصوليّون في مبحث الإطلاق والتقييد بأنّ إطلاق الكلام إنّما يصحّ التمسّك به في المورد الذي تُحرز فيه تماميّة مقدّمات الحكمة. وإحدى هذه المقدّمات: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، بمعنى: أنّ الشارع في مقام بيان الحكم أتى بالألفاظ وافية بالدلالة عليه. إلى هنا وإن شئت قلت: الألفاظ موضوعة بإزاء ذوات معانيها، لا بإزاء المعاني مقيّدة بأن تكون مطلقة ومرسلة، فإذا أراد المتكلّم أن يرتّب الحكم في كلامه على قيد محدّد أو حصّة خاصّة، فعليه أن يأتي بقرينة خاصّة تدلّ على إرادة القيد، وإذا أراد للحكم الذي يبيّنه أن يكون شاملًا لجميع الموارد والمصاديق والأحوال، فعليه أن يأتي في كلامه بما يدلّ على إرادة التعميم والشمول، والدالّ عليها إمّا أن يكون قرينة خاصّة أو عامّة. فإن أتى بقرينة

خاصّة، كألفاظ العموم وأدواته، كالجمع المحلّى بالألف واللّام الجنسيّتين، أو وقع النكرة في سياق النفي، أو غير ذلك، فلا إشكال في استفادة الشمول من مجرّد إتيانه بهذه الألفاظ، وهذا ما يُصطلح عليه عندهم بـ: «العموم»، وليس الكلام فيه. وإنّما الكلام فيما لو لم يأتِ بشيءٍ من هذه الألفاظ والأدوات المذكورة، ومع ذلك أراد الشمول، ففي هذه الحالة، يجب ـ على الأقلّ ـ إحراز أنّه عندما ألقى كلامه ألقاه بنحوٍ تنعقد له معه دلالة على الشمول وإثبات الحكم لكافّة الأفراد، وهو ما يُعبَّر عنه بـ: «الإطلاق». وقد ذكر الأصوليّون لاستفادة الإطلاق من الكلام شروطًا ثلاثة، اصطلحوا عليها باسم «مقدّمات الحكمة»، وهي:

1 ـ إمكان الإطلاق والتقييد، بأن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلّق الحكم به قابلًا للانقسام.

2 ـ عدم نصب قرينة على التقييد، لا متّصلة ولا منفصلة.

3 ـ والأهمّ من هذا وذاك، وهو محلّ بحثنا هنا: أن يكون المتكلّم في مقام البيان، فإنّه لو لم يكن في هذا المقام، بأن كان في مقام التشريع فقط، أو في مقام الإهمال، لم ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق أصلًا.

وعليه، فالاستناد إلى فقرة مقتطعة من الآية، إنّما يكون صحيحًا وجائزًا في المورد الذي ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق والشمول لسائر الموارد التي لم تُذكر في الكلام. والمهمّ في ما نحن فيه، إحراز أنّ الكلام صادر عن الله تبارك وتعالى في مقام بيان الحكم؛ لأنّ صحّة الاستناد إلى الفقرة المقتطعة موقوفة عليه كما عرفنا. وأمّا المقدّمتان الأُولى والثانية ـ أعني: إمكان الإطلاق والتقييد، ووجود القرينة أو عدم وجودها ـ فليس إحرازهما وإثباتهما بذلك الأمر

العسير، وإنّما العسير إثبات المقدّمة الثالثة، وهي كون الكلام صادرًا عن متكلّم في مقام البيان، فإنّ إحراز ذلك بحاجة إلى دراسة وتحليل مواقع الكلام وحيثيّات صدوره. فلو لم نتمكّن من الوصول إلى نتيجة حاسمة في هذا الصدد، كان التمسّك بالفقرات المقتطعة واقعًا موقع الإشكال والمنع.

والجواب:

الظاهر أنّ الذي يمكن أن يشكّل مانعًا جدّيًا من التمسّك بالإطلاق في الموارد المذكورة، ليس هو الموارد التي يستحيل فيها الإطلاق والتقييد، كما في قصد القربة، الذي يُقال بامتناع التقييد به والإطلاق عنه، ولا هي الموارد التي نحرز فيها قيام قرينة على التقييد، ولا هي الموارد التي نجزم فيها بأنّ الشارع ليس في مقام البيان، فإنّ هذا كلّه، كما اعترف به المستشكل نفسه، خارج عن موضوعنا ومحلّ بحثنا. وإنّما الكلام والإشكال في الموارد التي لا نعلم فيها أنّ الكلام الصادر عن الله تبارك وتعالى هل هو صادر منه في مقام البيان، أم أنّه صادر في مقام الإهمال رأسًا، وأنّ المتكلّم لم يلحظ في كلامه سائر الموارد ليكون الحكم المبيَّن في هذا الكلام متناولًا لها؟

وفي هذه الموارد، فإنّ الأصل العقلائيّ يقتضي أن يكون في مقام البيان، فإنّ العقلاء كما يحملون المتكلّم، الذي هو الشارع بحسب الفرض، على أنّه ملتفت غير غافل وجادّ غير هازل عند الشكّ في ذلك، فهم كذلك يحملونه على أنّه في مقام البيان والتفهيم، لا في مقام الإهمال والإيهام، فالأصل كونه في مقام البيان، وكون كلامه ناظرًا إلى مختلف الأفراد والجهات. فإنّ الواجب على المولى ـ بتعبير الشيخ محمّد حسين الأصفهانيّ (الكمپاني) (ت 1361هـ) إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقةً،

هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه[1]. وعليه: فإذا شككنا في أنّ المولى تعالى هو مقام البيان أو لا في مقطع من كلامه، فالأصل يقتضي الحمل على أنّه في مقام البيان. فلا إشكال في صحّة الاستناد إلى الفقرات المقتطعة من هذه الناحية أيضًا، فلمّا كانت الفقرة المقتطعة جزءًا من كلام الشارع الحكيم، ولم يُؤتَ في الكلام بما يدلّ على التقييد، نتمسّك بإطلاق الكلام، ونحمله على الاستيعاب لجميع الموارد والمصاديق، ما ذُكِر منها في الكلام وما لم يُذكر.

هـ) الإشكال في صحّة الاستناد إلى سيرة أهل البيت (ع):

أهمّ الأدلّة التي استعرضناها سابقًا عند الاستدلال على حجّيّة النصوص المقتطعة، وعلى جواز تقطيع الآية إلى فقرات، هو قيام سيرة أهل البيت (ع) على العمل بذلك. وما يمكن أن يكون مانعًا من صحّة هذا النوع من الاستدلال هو أنّ قيام سيرتهم (ع) على الاستناد إلى النصوص المقتطعة ناشئ ـ في حقيقة الأمر ـ من فهمهم الخاصّ للقرآن وآياته، وعليه: فلو أعملوا هذا الفهم الذي يتفرّدون في مورد من الموارد، ففسّروا به الآية واستنبطوا منها حكمًا خاصًّا على أساسه، فمن الواضح، أنّ هذا التفسير وهذا الاستنباط لا يكون ـ حينئذٍ ـ دليلًا لغيرهم يمكن لهم أن يتمسّكوا به، كما لا يمكن لعملهم هذا أن يُؤخذ بوصفه طريقة ونهجًا وقاعدة عامّة يمكن تطبيقها وإجراؤها على الموارد الأُخرى. والمرجع في هذا الكلام إلى الشبهة نفسها المنسوبة إلى الأخباريّين، والتي على أثرها ناقشوا في حجّيّة الظواهر القرآنيّة في حدّ نفسها، وذهبوا إلى أنّه لا يمكن إثبات

---

(1) محمّد حسين الأصفهانيّ، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ط 1، قم، مؤسّسة آل البيت (ع)، 1414ق، ج2، 497؛ محمّد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، مصدر سابق، ج1، ص184 ـ 185.

الحجّيّة لظواهر الكتاب بمجرّد استدلال الأئمّة (ع) واستشهادهم بالآيات الكريمة[1].

ومن ناحية أُخرى، فقد يُقال: إنّه يمكن أن يكون مراد الأئمّة (ع) من الاستناد إلى هذه النصوص المقتطعة ليس هو الاستدلال بها وجعلها دليلًا وإثباتًا على الحكم الشرعيّ، وإنّما هو مجرّد الاحتجاج بها على الطرف المقابل وإسكاته وإقناعه، وليس استنادهم (ع) إليها من باب إرادة الإتيان بما هو حجّة ودليل على الحكم الشرعيّ، لكي يكون هذا الاستنباط والتفسير من قبلهم ملاكًا لإثبات الحكم وترتيبه.

والجواب:

يجيب الشهيد الصدر (ره) عن الشقّين الأوّل والثاني من هذه الشبهة: بأنّ الإمام (ع) في كثير من موارد هذه الاستدلالات قد تقمّص ثوب المدّعي ونزع ثوب الحجّة والمعصوم الذي لا يحتاج فيه إلى الاستدلال أصلًا، فإنّ سياق الاستدلال نفسه يكون ظاهرًا في ذلك في كثير من الحالات، فيدلّ على حجّيّة ظهورات الكتاب في نفسها[2]. أضف إلى ذلك أنّه في حالة الشكّ في أنّ من استدلّ بالآية هل كان استدلاله بها من باب أنّه ـ واقعًا ـ أراد إقامة الدليل والحجّة والإثبات، أو أنّه كان تابعًا لظروف معيّنة وفهم خاصّ، فالأصل يقتضي حمل كلامه على تلك المعايير والقواعد العامّة نفسها

(1) كاظم الحائريّ، **مباحث الأصول** (تقريرات دروس السيّد محمّد باقر الصدر)، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ، ج2، ص240؛ محمود الهاشميّ، بحوث في علم الأصول (تقريرات دروس الشهيد الصدر)، 7 مجلّدات، ط 4، قم، المجمع العلميّ للشهيد الصدر، 1405ق، ج4، ص288.

(2) المصدر نفسه.

التي يجريها العقلاء ويطبّقونها في فهم الكلام والاستنباط منه. وهذا الحكم يجري أيضًا في استشهادات الأئمّة واستدلالاتهم، وبخاصّة في تلك الموارد التي يخاطب الإمام (ع) فيها تلامذته أو الخواصّ من أصحابه، فإنّ هذه الشبهة المذكورة لا تأتي حينئذٍ، بل هي منتفية رأسًا في مثل هذه الموارد.

ولكنّ الإنصاف أن يُقال: إنّ جملة من هذه الموارد قد سيق استدلال الأئمّة فيها مساق تعليم الآخرين وإحالتهم على الظواهر القرآنيّة وإرجاعهم إليها، ممّا يكون دليلًا ساطعًا على حجّيّة ظهورات الكتاب في نفسها؛ فإنّ أهل البيت (ع) لم يرغبوا في تأسيس بابٍ خاصّ ولا في إحداث لغة جديدة في مجال فهم القرآن ونصوصه، وإنّما أرادوا ـ بل هو ما طبّقوه عمليًّا ـ أن يُستفاد في ذلك من الوسائل نفسها المتاحة والمعمول بها لدى العرف والعقلاء في فهم أيّ كلام آخر، من الرجوع إلى ما تقتضيه قواعد اللّغة والأدب، والاستشهاد في توضيح معنى آية بآية أُخرى، أو بالتوضيحات الواردة في سيرة النبيّ (ص)، وأمثال ذلك[1]. نعم، كون الأئمّة: قد تربّوا في مهبط الوحي، سبب لزيادة معرفتهم بالقرآن، وعمق فهمهم له، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ لهم طريقة خاصّة في فهمه والاستنباط منه. كما في رواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قُلت لأبي عبد الله (ع): عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، امسح

---

(1) للاطّلاع على أسلوب أهل البيت، وطريقتهم في التفسير، انظر: دار القرآن الكريم، **أهل البيت وتفسير القرآن**، المؤتمر الرابع لأبحاث ودراسات علوم ومفاهيم القرآن الكريم، رجب 1412ق/ 1370ش.

(2) سورة الحجّ: الآية 78.

عليه»[1]. ومن هنا نعرف عدم صحّة ما قد يُقال: من أنّ الأئمّة قد استحدثوا طريقًا خاصًّا في الاستناد إلى نصوص القرآن ومقاطعه، أو أنّ جميع ما صدر منهم في هذا الصدد فإنّما هو من باب إسكات المخاطب وإقناع الطرف المقابل.

ويمكن أن يُؤَيَّد ذلك، ببعض الروايات التي اعتبرت أنّ التفسير وبيان الأحكام هو بمثابة إلقاء أصول الاستنباط وضوابطه العامّة، والتي وردت بلسان طلب المعصومين من أصحابهم أن لا يقتصروا على هذا الحدّ من البيان الكلّيّ، ودعوتهم لكي يتدبّروا كلامهم ويستخرجوا منه الأحكام والفروع، كقوله (ع): «علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»[2]. وفي روايات أُخرى: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»[3].

والمستفاد من هاتين الجملتين وأمثالهما: أنّ بيان الأحكام بشكل تفصيليّ بحيث يستوعب كافّة الجزئيّات والموارد، وبما يتناسب مع الحاضر والمستقبل، لم يكن مقصودًا للأئمّة أبدًا، فضلًا عن عدم معقوليّة ذلك في حدّ نفسه، بحيث يصدر عنهم تفصيل لجميع الأحكام والمسائل الابتلائيّة، التي تلبّي حاجة كافّة العصور والمجتمعات المختلفة. وعليه: فالروايات الواردة عنهم، إذا كانت تحتوي على بيان شيء من الأحكام، فإنّ أمر التفصيل والتفريع فيها موكول إلى أصحابهم من الفقهاء والمجتهدين.

---

(1) محمد الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج1، ص327، ح 5.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 40. وهذا الحديث والذي بعده وإن كان مرسلًا عن هشام بن سالم، وإن جعلناه هنا مؤيّدًا فقط، إلّا أنّ مضمونه لا يتنافى مع القواعد العامّة، بل استدلّ به الفقهاء وأخذوا بمضمونه.

(3) المصدر نفسه، ج 18، ص 41، باب 6 من أبواب صفات القاضي، ح 52.

فتحصّل: أنّ أسلوب الاستنباط لدى الأئمّة ليس طريقة خاصّة بهم دون غيرهم من المكلّفين، كما إنّها ليست من باب إسكات المخاطب، وهي وإن لم تكن في مقام بيان الأحكام، إلّا أنّها تكون واردة في مقام التعليم، ومعه: فتثبت بها حجّيّة ظواهر القرآن وفقراته.



هذا، وفي المقام شبهات أُخرى مطروحة تستهدف دعوى صحّة الاستناد إلى الفقرات المقتطعة، كتلك الشبهة القائلة بأنّ بعض موارد الاستشهاد بهذه الفقرات هي ـ في حقيقة الأمر ـ نوع من الاقتباس، وأنّها أبعد ما تكون عن صدق عنوان الاستناد والاستدلال؛ لجهة إمكان المناقشة في كيفيّة دلالتها على الحكم، بل لأنّها تكون أجنبيّة عن مقام بيانه أصلًا. فمثلًا: في قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾[1]، الذي تكرّر على لسان أمير المؤمنين (ع) في روايتين منقولتين عنه، مع أنّ الموضوع فيهما أجنبي عن الصيد وعن جزاء ارتكاب الحاجّ لمحرّمات الإحرام، بل يأتي بها (ع) في سياق الحديث عن أمور ماضية ارتكبها الناس على خلاف رأيه وأمره (ع). جاء في الأُولى منهما قوله (ع):

«وقد كانت أمور مضت، فملْتم فيها ميلةً كانت عليكم، ما كنتم فيها عندي بمحمودين، أما إنّي لو أشاء لقلتُ: عفا الله عمّا سلف، سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب...»[2].

---

(1) سورة المائدة: الآية 95.

(2) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج28، ص377، كتاب الفتن، نقلًا عن الواقدي.

وباختلاف يسير وتفاوت في بعض المقدّمات، تتكرّر هذه الآية على لسانه (ع) في إحدى خطبه في نهج البلاغة، إذ يقول:

«وقد كانت أمور مضت ملْتم فيها ميلةً كنتم فيها عندي غير محمودين، ولئن رُدّ عليكم أمركم إنّكم لسعداء، وما عليّ إلّا الجهد، ولو أشاء أن أقول لقلتُ: عفا الله عما سلف»[1].

وهذه الفقرة من الآية، يمكن أن تُؤخذ كعنوان كلّيّ يمكن أن يُطرح وأن يُستند إليه في أبوابٍ مختلفة من الفقه، وهو الغضّ والتجاوز عمّا سبق، بمعنى: أنّ من كان قد ارتكب في السابق ذنبًا أو قبيحًا، ثمّ وُضع قانون جديد يتناول فعله هذا ويشمله موردًا، فإنّ الأصل أن لا يتعرّض للمؤاخذة على فعله السابق. وعلى هذا الأساس، فمن الواضح أنّه (ع) في هذين المقطعين من كلامه لم يأتِ على ذكر الآية من باب الاستناد والاستدلال، ولا هو في مقام بيان هذا القانون العامّ والكلّيّ، وهو العفو عمّا سلف، وإنّما الذي يصدق على ذكره (ع) لها في الموضعين هو عنوان الاقتباس فقط.

ولكنّ الجواب عن هذه الشبهة واضح، وهو أنّ الإتيان بالآية إذا كان من باب الاقتباس، ولم يصدق عليه أنّه استناد إليها واستدلال بها، فغاية ما هنالك: أنّه يكون خارجًا موضوعًا عن محلّ البحث، فهو ليس باستدلال أصلًا، وإذا كان كذلك، فكيف يصحّ الاعتراض والنقض به على صحّة الاستدلال؟!

---

(1) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة 178، المقطع الأخير، ص 99. وبتفاوت يسير في العبارة في: محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج32، ص10.

2 ـ النماذج:

في ختام هذا الفصل، نرى من المناسب أن نشير إلى بعض النماذج والشواهد من الفقرات المقتطعة من الآيات، ليتّضح لنا مدى قابليّة هذه الفقرات بعد دراستها وتحليلها لتشكيل طريقة جديدة في مقام الاستنباط الفقهيّ.

وفي هذا المقام، لمّا كان الهدف من هذا البحث كلّيًّا وعامًّا، وهو مجرّد الإشارة الموجزة إلى بعض النماذج من الفقرات المقتطعة، نكتفي بذكر الآيات وتسمية الموضوع الذي يمكن الاستشهاد بها فيه، ونتجنّب هنا عن الخوض في شرحها وتفصيلها، فضلًا عن ذكر الإشكالات التي قد ترد على الاستشهاد بها، وما قد يقال فيها من النقض والإبرام، ونترك البحث التفصيليّ في جميع ذلك كلّ إلى موضعه المخصّص له.

والذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أنّه في جميع هذه الموارد التي سنأتي على ذكرها، يظهر من الفقرات أنّها تتنافى مع المقاطع السابقة عليه، ولذلك، نفرضها جملًا مستقلّة:

1 ـ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1]، عدم وقوع العقود المكره عليها.

2 ـ ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2]، استفادة جواز الصلاة المستحبّة على أيّ وجه كان، كما جاء ذلك في الروايات التي ورد فيها الاستشهاد بهذه الآية[3].

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة البقرة: الآية 115.

(3) محمد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج 80، ص 90 إلى 100.

3 ـ ﴿لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡ﴾[1]. التسامح الدينيّ، وضرورة التعايش مع المذاهب غير الإسلاميّة في المجتمع وتحمّل عباداتهم ومناسكهم الدينيّة، كما يُستفاد ذلك ـ أيضًا ـ من قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾، كما سبقت الإشارة إليه في هذا الفصل.

4 ـ ﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ﴾[2]. يُستفاد منها التسامح والتساهل مع أتباع الأديان الإلهيّة.

5 ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[3]. يستفاد منها لتعيين دائرة قوانين الشرع، واتّباع طريقة الانفتاح على المجتمعات الأخرى إلى حدّ الإمكان، وإمكان تطبيق هذه القوانين في المجتمع، كأصل كلّيّ.

6 ـ ﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾[4]. يستفاد منها قانون كلّيّ للحرب والقتال، وطريقة التعاطي مع المسائل الحادّة في المجتمع، وضروريّة تحديد الأولويّات.

7 ـ ﴿وَأَن تَعۡفُوٓاْ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۚ﴾[5]، و﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ﴾[6]. استفادة عدد من التوصيات الأخلاقيّة في كيفيّة التعامل مع المزالق والفلتات الاجتماعيّة.

---

(1) سورة البقرة: الآية 139.

(2) سورة البقرة: الآية 141.

(3) سورة البقرة: الآية 185.

(4) سورة البقرة: الآية 191.

(5) سورة البقرة: الآية 237.

(6) سورة البقرة: الآية 237.

8 ـ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1]. يستفاد منها المبنى الذي على أساسه يتمّ اختيار الرجل لتولّي إدارة الأسرة وتدبير شؤونها، والعوامل التي لو وجدت، لأدّت عمليًّا إلى وجود قوّاميّته هذه وبقائها واستمرارها. ومثال آخر، قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾[2]، وغيرها من الآيات المشابهة، التي تتضمّن الإشارة إلى التفاوت الاجتماعيّ والجنسيّ بين الرجل والمرأة، الذي هو ـ في كثير من الجوانب والأبعاد ـ نتيجة للاختلافات التربويّة والثقافيّة والجغرافيّة وغيرها.

9 ـ ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[3]. قاعدة نفي السبيل، وتعميمها على السياسات الكبرى في مجال العلاقات الدوليّة ومختلف الروابط ذوات النواحي السياسيّة والاجتماعيّة.

10ـ ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾[4]. قانون العفو وعدم الأخذ بما سبق.

11ـ ﴿لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾[5]. قانون المسؤوليّة الشخصيّة وأصل لزوم المحافظة على الشخص من الأضرار والمفاسد الاجتماعيّة والثقافيّة.

12ـ ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[6]. لزوم التوازن في الحياة، وأصالة الاعتدال في الأفعال الاجتماعيّة الخيّرة.

---

(1) سورة النساء: الآية 34.
(2) سورة آل عمران: الآية 36.
(3) سورة النساء: الآية 141.
(4) سورة المائدة: الآية 95.
(5) سورة المائدة: الآية 105.
(6) سورة الإسراء: الآية 29.

13- ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾[1]. لزوم الاجتناب عن كلّ مقولة باطلة، ورفض أصوات الزور والضلالة.

14- ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[2]، لزوم الاجتناب عن نجاسة الطعام، ورجاسة السمع.

15- ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ﴾[3]، ومشابهاتها، كقوله: ﴿هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ﴾[4]، يستفاد منها عدم التساوي بين الملتفت وغيره في مجال ارتكاب الجرم، وغيره من المسائل الاختياريّة.

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الأُخرى التي يطول المقام بسردها ونخرج عن المقصود في هذا البحث بذكر جميعها. فنقتصر لذلك على هذا القدر الذي ذكرناه، لكفايته في الإشارة إلى كيفيّة الاستفادة من الفقرات والنصوص المقتطعة في مجال استخراج الأحكام الشرعيّة، مضافًا إلى كفايته في ما هو الغرض المهمّ في هذا الكتاب، وهو إثبات التوسعة في دائرة آيات الأحكام، ولو في الجملة.

وفي الختام نقول:

في ختام هذا الكتاب، نرى لزامًا علينا أن ننبّه القارئ الكريم، إلى أنّ موضوع الدراسات الفقهيّة في القرآن يتطلّب المزيد من البحث والتدبّر والتدقيق، فثمة العديد من المسائل الأُخرى التي

---

(1) سورة الحجّ: الآية 30.

(2) سورة الأعراف: الآية 157.

(3) سورة فاطر: الآية 19.

(4) سورة الأنعام: الآية 50.

تحتاج إلى بذل جهد وتنقيح، كمسألة الآيات التكوينيّة للقرآن، ومدى قابليّتها للدلالة على الأحكام، ومسألة لغة الوحي، ومسألة مستوى قدرة الفقه القرآنيّ على الكشف عن ملاكات الأحكام وعللها... وغير ذلك من المسائل التي أعرضنا عنها، ولم نتعرّض لها في هذا الكتاب، نظرًا لطول البحث، وحاجة بعض العناوين المذكورة أعلاه إلى دراسات مستقلّة ومفصّلة. وعليه نقول: إنّ ما أوردناه في كتابنا هذا هو بمثابة انطلاقةٍ أُولى نحو مزيدٍ من الأبحاث والدراسات المستقلّة في المباني والأسس النظريّة لآيات الأحكام، والذي نأمل أن يكون خطوة متقدّمة وإلى الأمام، ولو ضئيلة، في مجال الدراسات القرآنيّة الحديثة، كما نأمل أن يكون ما أوردناه فيه قد استطاع أن يملأ بعض الفراغات الشاغرة التي تعاني منها أجيالنا المعاصرة في ما يتعلّق بمسائل إجراء الشريعة، كما نرجو أن يكون هذا الكتاب قد أسهم في التقدّم تجاه معرفة أفضل، وفهم أعمق، ونظرة أشمل، لهذا الدين الحنيف والشريعة الخالدة السمحاء.

والحمد لله أوّلًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا...

المصادر والمراجع

الكتب:

1 ـ إبراهيم بن موسى الشاطبيّ (أبو إسحاق)، **الموافقات في أصول الشريعة**، 4 مجلّدات، ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1415ق.

2 ـ أبو القاسم الكرجي، **تاريخ الفقه والفقهاء**، ط 1، طهران، منظّمة سمت لمطالعة وتدوين كتب العلوم الإنسانيّة، 1375 ش.

3 ـ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق: على زماني نژاد، قم، مؤتمر المقدّس الأردبيليّ، 1375ش.

4 ـ أحمد الأردبيليّ (المقدّس الأردبيليّ)، **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، 14 مجلّدًا، ط 1، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، 1416ق.

5 ـ أحمد بن عليّ الجصّاص الرازيّ، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمّد صادق القمحاويّ، 5 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1412ق.

6 ـ أحمد عمر (أبو حجر)، **التفسير العلميّ للقرآن في الميزان**، ط 1، بيروت، دار قتيبة، 1411ق.

7 ـ أحمد كاظم البهادليّ، **مفتاح الوصول إلى علم الأصول**، ط 1، بغداد، شركة حسام، 1405ق.

8 ـ أحمد محمّد شريف، **نظريّة تفسير النصوص**، ط 1، بغداد، جامعة بغداد، 1979م.

9 ـ أحمد مصطفى المراغيّ، **تفسير المراغي**، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لا تا.

10 ـ إسماعيل الإسماعيليّ، **أمثال قرآن** (أمثال القرآن)، ط 1، طهران، انتشارات أسوة، 1368هـ. ش.

11 ـ إسماعيل معزي ملايري، **جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة**، تحت إشراف: آية الله البروجردي، قم، مطبعة مهر، 1376هـ. ش.

12 ـ أكبر هاشمي رفسنجانيّ وجمع من المحقّقين في الثقافة القرآنيّة، **تفسير راهنما**، قم، ط 1، انتشارات مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1373 ـ 1380ش.

13 ـ أمير أبو الفتح الحسينيّ الجرجانيّ، **تفسير شاهى**، تحقيق: وليّ الله إشراقي، ط 2، طهران، انتشارات نويد، 1362ش.

14 ـ إيزوتسو توشهيكو، **مفاهيم اخلاق دينى در قرآن**، ترجمه إلى الفارسيّة: فريدون بدره اى، طهران، ط انتشارات قلم، 1360ش.

15 ـ **بحوث المؤتمر الأوّل للإعجاز القرآن**، الإعجاز القرآنيّ، بغداد، 1410ق.

16 ـ بهاء الدين الخرمشاهي، **ذهن وزبان حافظ**، ط 2، طهران، نشر نو، 1362هـ. ش.

17 ـ بهاء الدين الخرمشاهي، **قرآن پژوه**، ط 2، طهران، مركز نشر فرهنگ شرق، 1373ش.

18 ـ جار الله محمود بن عمر الزمخشريّ، **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بالأوفست عن طبعة بيروت، دار الكتاب العربيّ، قم، أدب الحوزة، لا تا.

19 ـ جعفر السبحانيّ، **تهذيب الأصول في علم الأصول** (تقرير درس الإمام الخمينيّ (ره))، ط 1، قم، ط 1، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1363هـ. ش.

20 ـ جعفر مرتضى العامليّ، **الصحيح من سيرة النبيّ الأعظم (ص)**، 10 مجلّدات، بيروت، دار السيرة، 1415ق.

21 ـ جعفر مرتضى العامليّ، **أهل البيت في آية التطهير**، ط 1، بيروت، دار السيرة.

22 ـ جلال الدين عبد الرحمن السّيوطيّ، **أسباب النزول**، تحقيق: بديع السيّد اللّحام، ط 1، بيروت، دار الهجرة، دار النمير، 1410ق.

23 ـ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، بالأوفست عن طبعة القاهرة، قم المقدّسة، انتشارات الرضيّ، بيدار، عزيزيّ، 1376هـ. ش.

24 ـ جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، 7 مجلّدات، بيروت، دار الفكر، 1414ق.

25 ـ جواد الكاظميّ، **مسالك الأفهام**، تحقيق: محمّد باقر شريف زادة، ط 2، طهران، انتشارات مرتضوي، 1365ش.

26 ـ حسن أحمد الخطيب، **فقه الإسلام**، ط 1، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1992م.

27 ـ حسن البجنوردي، **القواعد الفقهيّة**، ط 1، النجف الأشرف، مطبعة النجف، لا تا.

28 ـ حسن الصدر، **تأسيس الشيعة**، النجف الأشرف، شركة النشر والطباعة العراقيّة، لا تا.

29 ـ حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، 6 مجلّدات، طهران، وكالة النشر والترجمة، 1362ش.

30 ـ حسن بن زين الدين العاملي، **معالم الدين**، طهران، الطبعة الحجريّة، غير مؤرّخ.

31 ـ حسن بن عبد الرحمان الرامهرمزي (ابن خلّاد)، **المحدّث الفاضل**، تحقيق: محمّد عجاج الخطيب، ط 3، بيروت، دار الفكر، 1404ق.

32 ـ حسن بن يوسف الحلّيّ (العلّامة)، **تذكرة الفقهاء**، ط 1، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1414ق.

33 ـ حسين بن مفضل (الراغب الأصفهانيّ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداووديّ، ط 1، بيروت، دار القلم، 1412ق.

34 ـ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ط 1، قم، مكتب الإعلام الإسلاميّ، 1366ش.

35 ـ حميد لحمر، **الإمام مالك مفسّرًا**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1415ق.

36 ـ دار القرآن الكريم، **أهل البيت وتفسير القرآن**، قم، المؤتمر الرابع للأبحاث حول علوم ومفاهيم القرآن الكريم، بالتعاون مع مؤسّسة باقر العلوم، 1370ش.

37 ـ رمزي نعناعة، **الإسرائيليّات وأثرها في كتب التفسير**، ط 1، دمشق، دار القلم وبيروت، دار الضياء، 1390ق.

38 ـ روح الله الخمينيّ، **كتاب البيع**، قم، مطبعة مهر، لا تا.

39 ـ سليمان بن الأشعث (أبو داود)، **سنن أبي داود**، ط 1، بيروت، دار الجنان ومؤسّسة الكتب الثقافيّة، 1409ق.

40 ـ سميح عاطف الزين، **الأمثال والمثل والتمثّل والمثلات في القرآن الكريم**، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، 1407ق.

41 ـ سيّد قطب، **التصوير الفنّيّ في القرآن**، بيروت، دار الشروق، لا تا.

42 ـ سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ط 10، بيروت، دار الشروق، 1402ق.

43 ـ شمس الدين السرخسيّ، **المبسوط**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1414ق.

44 ـ شهاب الدين الإشراقيّ، والفاضل اللنكرانيّ، **أهل بيت يا چهره هاى درخشان در آيه تطهير**، ط 4، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلاميّة، 1374ش.

45 ـ صادق الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة**، ط 9، دار الكتاب العربيّ، 1393ق.

46 ـ صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ط 5، بيروت، دار العلم للملايين، 1968م.

47 ـ صبحي محمصاني، **فلسفه قانونگذارى در اسلام**، ترجمة: اسماعيل گلستاني.

48 ـ صلاح خالدي، **البيان في إعجاز القرآن**، ط 3، عمان، دار عمّار، 1413ق.

49 ـ عبد الجبّار شرارة وحمد حسين، **دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم: تاريخها ومعالجتها**، بغداد، 1984م.

50 ـ عبد الحقّ بن غالب بن عطيّة، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، 5 مجلّدات، رحليّ، ط 1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1413ق.

51 ـ عبد الرحمن بن الجوزيّ، **زاد المسير**، تحقيق: محمّد بن عبد الرحمن، 8 مجلّدات، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1407ق.

52 - عبد العظيم إبراهيم المطعنيّ، **خصائص التعبير القرآنيّ وسماته البلاغيّة**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1413ق.

53 - عبد العظيم الزرقانيّ، **مناهل العرفان**، مجلّدان، ط 1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1409ق.

54 - عبد الكريم الخطيب، **القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه**، بيروت، دار المعرفة، لا تا.

55 - عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسيّ، **المغني**، مع الشرح الكبير، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1403ق.

56 - عبد الملك بن محم الثعالبيّ (أبو منصور)، **الاقتباس من القرآن الكريم**، تحقيق: ابتسام مرهون الصفار، مجلّدان، ط 1، بغداد، جامعة بغداد، 1973م.

57 - عبد الوهّاب خلاّف، **علم أصول الفقه**، ط 3، القاهرة، 1366ق.

58 - عزّ الدين عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز**، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1416ق.

59 - عزّ الدين عبد السلام، **الإمام في بيان أدلّة الأحكام**، ط 1، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، 1407ق.

60 - عفيف عبد الفتّاح طبارة، **مع الأنبياء في القرآن الكريم**، بالأوفست عن طبعة القاهرة، قم، انتشارات الرضيّ، لا تا.

61 - علي أحمد محمّد بابكر، **الإعجاز التشريعيّ في القرآن الكريم**، الخرطوم، دار الأصالة، 1404ق.

62 - علي أصغر حكمت، **أمثال قرآن** (أحد فصول تاريخ القرآن الكريم)، طهران، مطبعة مجلس، 1332، وط 2، بنياد قرآن، 1361هـ. ش.

63 - علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهيّة**، 40 مجلّدًا، ط 1، بيروت، مؤسّسة دار التراث، مؤسّسة فقه الشيعة، 1413ق.

64 ـ علي أكبر دهخدا وآخرون، **لغت نامه دهخدا**، 1 + 14 مجلّدًا، ط 1، طهران، جامعة طهران، 1373ش.

65 ـ عليّ بن إبراهيم القمّيّ، **تفسير القمّيّ**، ط 1، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، 1412ق.

66 ـ علي بن أحمد الآمديّ، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: الجميلي، 4 مجلّدات، ط 3، 1418ق.

67 ـ عليّ بن جمعة الحويزيّ، **تفسير نور الثقلين**، قم، مطبعة حكمت، 1382ق.

68 ـ عليّ بن محمّد الشيعيّ الخازن، **لباب التأويل في معاني التنزيل** (المعروف بـ: تفسير الخازن)، بحاشية معالم التنزيل، القاهرة، مطبعة الاستقامة، 1381ق.

69 ـ علي جواد، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 مجلّدات، ط 2، بيروت، دار العلم للملايين وبغداد، مكتبة النهضة، 1976م.

70 ـ عماد الدين بن محمّد الطبريّ الكياهرّاسي، **أحكام القرآن**، 4 مجلّدات، ط 2، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1405ق.

71 ـ عمر ملاّ حويش، **تطوّر دراسات إعجاز القرآن**، بغداد، جامعة بغداد، 1392ق.

72 ـ **العهد القديم** (الكتاب المقدّس)، بالأوفست عن الطبعة القديمة، طهران، مؤتمر الكتاب المقدّس، 1977م.

73 ـ عيّاض بن موسى القاضي، **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، تحقيق: علي محمّد البجاويّ، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1404ق.

74 ـ فريد عبد العزيز الجنديّ، **جامع الأحكام الفقهيّة للإمام القرطبيّ في تفسيره**، 3 مجلّدات، ط 1، بيروت، دار المعرفة، 1414ق.

75 ـ فضل بن الحسن الطبرسيّ، **مجمع البيان**، 5 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1379ق.

76 ـ فهيم عزيز، **علم التفسير**، القاهرة، دار الثقافة المسيحيّة، 1980م.

77 ـ كاظم الحائريّ، **مباحث في الأصول** (تقريرات دروس السيّد محمّد باقر الصدر)، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ.

78 ـ محمّد أديب صالح، **تفسير النصوص في الفقه الإسلاميّ**، ط 3، بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1407ق.

79 ـ محمّد السيّد أرناؤوط، **الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989م.

80 ـ محمّد الصادقيّ، **الفرقان في تفسير القرآن**، 30 مجلّدًا، بيروت، دار البلاغة، وطهران، موسسه فرهنگ اسلامى، 1370هـ ش.

81 ـ محمّد الصادقي، **تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة**، ط 1، قم، انتشارات فرهنگ اسلاميّ، 1412ق.

82 ـ محمّد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، 30 مجلّدًا، تونس، الدار التونسيّة للنشر.

83 ـ محمّد الغزاليّ (أبو حامد)، **المستصفى**، تحقيق: محمّد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1417ق.

84 ـ محمّد الغزاليّ (أبو حامد)، **جواهر القرآن**، ط 3، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1978م.

85 ـ محمّد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، ط 1، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، 1980م.

86 ـ محمّد باقر المجلسيّ، **بحار الأنوار**، 1+ 110 مجلّدات، بيروت، مؤسّسة الوفاء.

87 ـ محمّد بن أحمد (ابن إدريس الحلّي)، **السرائر**، ط 1، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1414ق.

88 ـ محمّد بن أحمد (ابن رشد)، **بداية المجتهد**، بيروت، دار الفكر، لا تا.

89 ـ محمّد بن أحمد الأنصاريّ القرطبيّ، **الجامع لأحكام القرآن**، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

90 ـ محمّد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: عبد الملك عبد الرحمن السعديّ، ط 1، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة، 1407ق.

91 ـ محمّد بن إدريس الشافعيّ، **أحكام القرآن**، القاهرة، دار إحياء العلوم، 1410ق.

92 ـ محمّد بن إدريس الشافعيّ، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، بيروت، دار الفكر، لا تا.

93 ـ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، **وسائل الشيعة**، تحقيق: الربّاني الشيرازيّ والرازي، 20 مجلّدًا، ط 1، طهران، ط إسلامية.

94 ـ محمّد بن الحسن الطوسيّ، **التبيان**، تحقيق: أحمد قصير، بالأوفست عن طبعة النجف، مطبعة النعمان، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1376ش.

95 ـ محمّد بن الحسن الطوسيّ، **تهذيب الأحكام**، 10 مجلّدات، ط 1، طهران، نشر صدوق، 1417ق.

96 ـ محمّد بن الحسين بن القاسم الزيديّ، **منتهى المرام في أحكام القرآن**، مجلّد واحد، صنعاء، الدار اليمنيّة للنشر والتوزيع، لا تا.

97 ـ محمّد بن القاسم الأسترآبادي، **التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكريّ (ع)**، تحقيق: محمّد باقر الأبطحيّ، ط 1، قم، مؤسّسة الإمام المهديّ، 1409ق.

98 ـ محمد بن جرير الطبريّ، **جامع البيان** (المعروف تفسير الطبريّ)، تحقيق: صدقي جميل العطّار، 15 مجلّدًا، بيروت، دار الفكر، 1415ق.

99 ـ محمّد بن عبد الله (الحاك م النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، 4 مجلّدات، بيروت، دار المعرفة، لا تا.

100 ـ محمد بن عبد الله (الخطيب الإسكافي)، **درّة التنزيل وغرّة التأويل في متشابهات القرآن**، ط 2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1977م.

101 ـ محمّد بن عبد الله الزركشيّ، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشليّ، ط 2، بيروت، دار المعرفة، 1415ق.

102 ـ محمّد بن عبد الله بن عربيّ، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمّد البجاوي، 4 مجلّدات، أوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر، 1392ش.

103 ـ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **الأمالي**، ط 5، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ، 1410ق.

104 ـ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر غفّاري، ط 1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1410ق.

105 ـ محمّد بن عليّ بن بابويه الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، تحقيق: حسن الموسويّ الخراسانيّ، دار صعب، دار التعارف، 1401ق.

106 ـ محمّد بن عليّ بن شهر آشوب، **مناقب آل أبي طالب**، تحقيق: يوسف البقاعيّ، 5 مجلّدات، ط 2، بيروت، دار الأضواء، 1412ق.

107 ـ محمد بن عمر (الفخر الرازيّ)، **مفاتيح الغيب** (المعروف: التفسير الكبير)، 11 مجلّدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1416ق.

108 ـ محمّد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، **الجامع الصحيح** (المعروف: سنن الترمذيّ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1381ق.

109 ـ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الاختصاص**، تصحيح: علي أكبر غفاري، ط 2، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.

110 ـ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسّسة آل البيت (ع)، ط 1، 1413ق.

111 ـ محمّد بن مسعود العيّاشي، **تفسير العيّاشيّ**، مجلّدان، ط انتشارات علميّة.

112 ـ محمّد بن مصطفى العماديّ (أبو السعوديّ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم** (المعروف بتفسير أبي السعود)، 5 مجلّدات، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر.

113 ـ محمّد بن مكرم الإفريقيّ (ابن منظور)، **لسان العرب**، 16 مجلّدًا، بالأوفست عن طبعة القاهرة، قم، نشر أدب الحوزة، 1364هـ. ش.

114 ـ محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، بالأوفست عن طبعة الإسلاميّة، طهران، بيروت، دار صعب ودار التعارف، 1400ق.

115 ـ محمّد تقي الأصفهانيّ، **هداية المسترشدين**، طهران، الطبعة الحجريّة، بقطع رحليّ، أوفست، قم، مؤسّسة آل البيت (ع).

116 ـ محمّد تقي الحكيم، **الأصول العامّة في الفقه المقارن**، بالأوفست عن طبعة النجف، مؤسّسة آل البيت (ع)، 1401ق.

117 ـ محمّد تقي مصباح اليزديّ، **اخلاق در قرآن**، ط 2، طهران، انتشارات أمير كبير، 1373هـ. ش.

118 ـ محمّد جابر فيّاض، **الأمثال في القرآن الكريم**، فرجينيا، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1414م.

119 ـ محمّد جاويد صبّاغيان، **فرهنگ ترجمه وقصه هاى قرآن مبتنى بر تفسير أبي بكر عتيق نيشابورى**، مشهد، مؤسّسة الطباعة والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة.

120 ـ محمّد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام**، 43 مجلّدًا، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

121 ـ محمّد حسين الأصفهانيّ، **نهاية الدراية في شرح الكفاية**، ط 1، قم، مؤسّسة آل البيت (ع)، 1414ق.

122 ـ محمّد حسين الذهبيّ، **الوحي والقرآن الكريم**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1406ق.

123 ـ محمّد حسين الصغير، **الصورة الفنّيّة في المثل القرآنيّ**، ط 1، بيروت، دار الهادي، 1412ق.

124 ـ محمّد حسين الطباطبائيّ، **الميزان في تفسير القرآن**، 20 مجلّدًا، ط 3، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1393ق.

125 ـ محمّد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، 11 مجلّدًا، ط 3، بيروت، دار الزهراء، 1405ق.

126 ـ محمّد خزائلي، **أحكام القرآن**، ط 1، طهران، انتشارات جاويدان، 1361ش.

127 ـ محمّد رشيد رضا، **تفسير المنار**، 12 مجلّدًا، بالأوفست عن طبعة القاهرة، بيروت، دار الفكر.

128 ـ محمّد رضا المظفّر، **أصول الفقه**، ط 1، طهران، انتشارات المعارف الإسلاميّة، 1352ش.

129 ـ محمّد سعيد العشماويّ، **أصول الشريعة**، ط 3، القاهرة، سينا للنشر، 1992م.

130 ـ محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد**، الكويت، جامعة الكويت، 1974م.

131 ـ محمّد عزّت دروزة، **التفسير الحديث**، 12 مجلّدًا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبيّ، 1381 ـ 1383ق.

132 ـ محمّد عزّت دروزة، **القرآن المجيد**، صيدا وبيروت، المكتبة العصريّة، 1952م.

133 ـ محمّد علي أيَازي، **جامعيّت قرآن**، رشت، طبعة كتاب مبين، 1378ش.

134 ـ محمّد علي أيَازي، **قرآن وفرهنگ زمانه**، طهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1376ش.

135 ـ محمّد علي أيَازي، **كاوشى در تاريخ جمع قرآن**، رشت، طبعة الكتاب المبين، 1378ش.

136 ـ محمّد كاظم الخراسانيّ، **كفاية الأصول**، ط 1، مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، 1409ق.

137 ـ محمّد مهدي الآصفيّ، **آية التطهير**، ط 1، قم، دار القرآن الكريم، 1411ق.

138 ـ محمّد هادي معرفت، **التمهيد في علوم القرآن**، ط 2، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

139 ـ محمود الآلوسي، **روح المعاني**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1414ق.

140 ـ محمود البستانيّ، **دراسات فنّيّة في قصص القرآن الكريم**، دار البلاغة، بيروت.

141 ـ محمود الشهابيّ، **أدوار الفقه**، 3 مجلّدات، ط 4، بالأوفست عن طبعة وزارة الإرشاد الإسلاميّ، 1373هـ. ش.

142 ـ محمود الهاشميّ، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات دروس الشهيد الصدر)، 7 مجلّدات، ط 4، قم، المجمع العلميّ للشهيد الصدر، 1405ق.

143 ـ محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، بيروت، دار الشروق، لا تا.

144 ـ مرتضى الأنصاريّ، **فرائد الأصول** (المعروف بالرسائل)، مجلّدان، ط 1، بيروت، منشورات الأعلميّ، 1411ق.

145 ـ مرتضى كريمي نيا، **آراء وانديشه هاى دكتر نصر حامد ابو زيد**، طهران، فرع مديريّة المطالعات الإسلاميّة في منظّمة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، 1376ش.

146 ـ مرتضى مطهّري، **بررسى اجمالى مبانى اقتصاد اسلامى**، طهران، انتشارات حكمت، 1403ق.

147 ـ مرتضى مطهّري، **مجموعة المقالات**، ط 1، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1362ش.

148 ـ مساعد مسلم آل جعفر، **مناهج المفسّرين**، بغداد، وزارة التعليم العالي، لا تا.

149 ـ مصطفى إبراهيم المشيني، **ابن العربيّ المالكيّ الأشبيليّ وتفسيره أحكام القرآن**، ط 1، بيروت، دار الجيل، 1411ق.

150 ـ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (المعروف الكاتب الچلبي)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، 7 مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لا تا، وبذيله: إيضاح المكنون وهديّة العارفين.

151 ـ مقداد بن عبد الله السيوريّ، **كنز العرفان في فقه القرآن**، تحقيق وتصحيح: محمّد باقر البهبوديّ، ط 5، طهران، انتشارات مرتضوي، 1373هـ. ش.

152 ـ منّاع القطّان، **مباحث في علوم القرآن**، ط 2، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1403ق.

153 ـ ن. ج. كولسون، **في تاريخ التشريع الإسلاميّ**، ترجمة: محمّد

أحمد سراج، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، 1412ق.

154 ـ نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الدينيّ**، ط 1، بيروت، دار المنتخب العربيّ.

155 ـ نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، المركز الثقافيّ العربيّ، 1990م.

156 ـ النقرة التهامي، **سيكولوجيّة القصّة في القرآن**، تونس، الشركة التونسيّة للتوزيع، لا تا.

157 ـ **نهج البلاغة**، تصحيح: صبحي الصالح، بيروت، 1387ق.

158 ـ هاشم البحرانيّ، **البرهان في تفسير القرآن**، 5 مجلّدات، ط 1، قم، مؤسّسة بعثت، 1370ش.

159 ـ هاشم البحرانيّ، **الدّرر النّجفية**، الطبعة الحجريّة، طهران، لا تا.

160 ـ هاشم معروف الحسنيّ، **سيرة المصطفى (ص)**، بالأوفست عن طبعة بيروت، قم، انتشارات الرضيّ، 1415ق.

161 ـ وميض العمري، **فقه الإيمان**، ط 1، الموصل، 1988م.

162 ـ وهبة الزحيليّ، **التفسير المنير**، ط 1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1411ق.

163 ـ وهبة الزحيليّ، **القرآن الكريم وبنيته التشريعيّة**، ط 1، بيروت، دار الفكر، 1413ق.

164 ـ يوسف البحرانيّ، **الحدائق الناضرة**، 25 مجلّدًا، ط 2، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، 1372ش.

165 ـ يوسف القرضاويّ، **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة**، ط 2، الكويت، دار القلم، 1410ق.

166 ـ يوسف بن فرغلي بن الجوزيّ، **تذكرة الخواصّ**، ط 1، بيروت، مؤسّسة أهل البيت (ع)، 1401ق.

المقالات:

1 ـ عبّود شلتاغ، «**التنوّع في أساليب القرآن الكريم**»، طرابلس، مجلّة كلّيّة الدعوة الإسلاميّة، ليبيا، العدد 1180، 1989م.

2 ـ محمّد الدسوقي، «**الفقه في عصر البعثة**»، طرابلس، مجلّة كلّيّة الدعوة الإسلاميّة، العدد 5، 1988م.

3 ـ محمّد حسين الصغير، «**ملامح الإعجاز في القرآن الكريم**»، بغداد، سلسلة مقالات مؤتمر بغداد، 1410ق.

4 ـ محمّد علي أيَازي، «**زبدة البيان وتفاسير فقهى اهل سنّت**»، مجلّة **كيهان انديشه**، العدد 67، عام 1377ش.

5 ـ مصطفى محقّق داماد، «**اقتراح**»، مجلّة **نقد ونظر**، العدد 12، خريف 1376ش.

6 ـ مصطفى ملكيان، «**الاقتراح**»، مجلّة **نقد ونظر**، العدد 6، 1377هـ. ش.

7 ـ مهدي مهريزي، «**درآمدى بر قلمرو فقه**»، مجلّة **نقد ونظر**، مجلّة مكتب الإعلام الإسلاميّ للحوزة العلميّة بقم المقدّسة، العدد 6، ربيع 1375هـ. ش.

8 ـ مهدي مهريزي، «**عدالت بمثابه قاعده فقهى**»، مجلّة **نقد ونظر**، العددان 10 و11، 1377هـ. ش.

9 ـ نعمت الله صالحي نجف آبادي، «**پژوهشجديد در تفسير آيه اى از قرآن**»، مجلّة بيّنات، السنة الأولى، العدد 3، خريف 1373، والعدد 4، شتاء 1374هـ. ش.